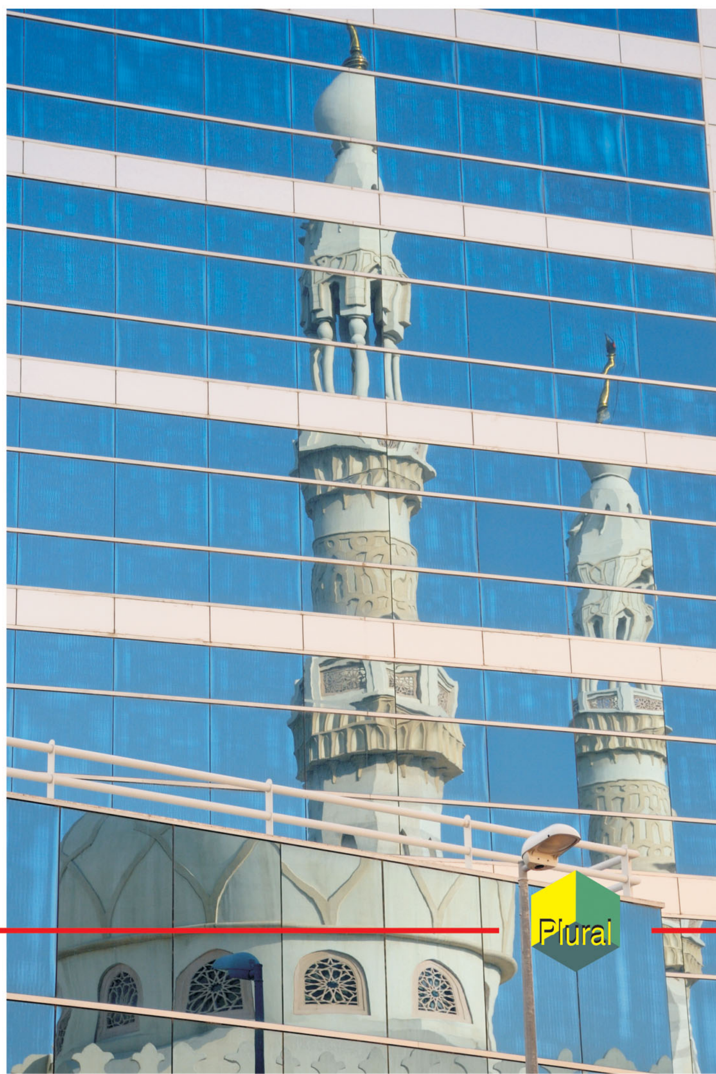
POLIROM

Nadia Anghelescu

Identitatea arabă

Istorie, limbă, cultură



Colecţia PLURAL M

Nadia Anghelescu este profesor la Universitatea din București. A ținut cursuri la Collège de France și Ecole Normale Supérieure (Paris), Université „Jean Moulin" (Lyon), Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (Roma), precum și conferințe la universități din Elveția, Emiratele Arabe Unite, Franța, Kuweit, Norvegia, Qatar ș.a. Domeniile principale de specializare sunt lingvistica și antropologia culturală arabe și lingvistica generală. Dintre cărțile publicate amintim: *Limbaj și cultură în civilizația arabă* (1986; traducere în limba italiană, Zamorani, Torino, 1993; traducere în limba franceză L'Harmattan, Paris, 1995, 2000); *Introducere în islam* (1993), *Orientalistica și dialogul cultural* (în limba arabă, Emiratele Arabe Unite, 1999), *Limba arabă în perspectivă tipologică* (2000), *Introducere în studiul limbii* (2007, 2008).

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4 ; P.O. BOX 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37 ;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

ANGHELESCU, NADIA

Identitatea arabă : istorie, limbă, cultură / Nadia Anghelescu. – Iași : Polirom, 2009

Bibliogr.

ISBN 978-973-46-1338-0

94(65)

Printed in ROMANIA

Nadia Anghelescu

Identitatea arabă

Istorie, limbă, cultură

POLIROM
2009

Introducere

Cartea aceasta își propune să urmărească felul în care se constituie sentimentul propriei identități la arabi, mai întâi în secolele care au urmat apariției Islamului și apoi în epoca modernă, în condițiile în care se punea problema eliberării de sub stăpânirea Imperiului Otoman, iar apoi de sub tutela puterilor occidentale.

Ca oriunde în lume, identitatea arabă, imaginea de sine a arabilor, se constituie ca reflex al relației cu Celălalt, cu străinul, reprezentat de cei cu care arabii intră în contact în marele Imperiu Arabo-islamic și mai ales în centrul acestuia, aflat mai întâi la Damasc, sub dinastia Omeyyadă (661-750), și apoi la Bagdad, sub abbassizi (750-1258). Ei, străinii, cei mai mulți dintre ei musulmani ca și majoritatea arabilor, aduc în Imperiu propriile tradiții culturale, care le apar uneori mai demne de laudă decât cele ale arabilor, confundați cu beduinii, păstori nomazi aflați la periferiile civilizației, după cum credeau unii. Persanii sunt în primul rând străinii-concurenți, deținătorii unei vechi civilizații, cei care vorbesc o limbă ce nu are nici o legătură cu araba (aparține familiei indoeuropene, din care face parte și româna, de exemplu) și le contestă arabilor dreptul la supremație, bazându-se pe egalitarismul proclamat de Islam.

Replica pe care o prezentăm aici vine de la un mare prozator din secolul al IX-lea, al-Jahiz, cel care dă tonul discursului de autolegitimare și-i stabilește punctele forte: limba arabă a Coranului, limba de cult a tuturor arabilor,

inclusiv a creştinilor, plămădită în epocile anterioare în triburile arabe; beduinul, păstrător al limbii în stare pură, dotat apoi cu toate virtuțile care ajung să-i definească pe arabi; poezia arabă, „incomparabilă" și, în același timp, „arhiva arabilor". La fel ca orice discurs identitar, și cel al arabilor își creează propriile mituri: cele de mai sus fac parte dintre acestea.

Domeniul arab se lărgeşte după apariția Islamului, de la Peninsula căreia i se spune „Arabică" până la granițele Chinei, la răsărit, până în Spania și chiar dincolo de granițele acesteia cu Franța, la apus, pentru a se îngusta ulterior, ajungând în limitele în care se situează ceea ce numim „lumea arabă". Cei mai mulți dintre cei care sunt considerați astăzi „arabi" aparțin de fapt unor populații arabizate în perioada marilor cuceriri ce au dus la constituirea Imperiului Arabo-islamic. „Arabizare" însemna în primul rând adoptarea limbii arabe ca limbă de cultură; de exemplu, o mare parte dintre berberii din nordul Africii au adoptat limba arabă și sub forma ei vorbită. La fel s-a întâmplat cu copții din Egipt, care au renunțat treptat la limba lor, precum și cu populațiile de limbă arameeană din nordul Peninsulei Arabice etc. Cultura de limbă arabă, la care și-au adus contribuția diferite popoare din marele Imperiu, contribuie la redefinirea termenului *arab*, care capătă o puternică rezonanță culturală.

Arabii de astăzi, ca și cei de odinioară, sunt cei care se revendică de la limba arabă literară comună; nu spunem „vorbitorii de limbă arabă", pentru că această limbă, care o urmează îndeaproape pe cea a Coranului, nu este vorbită în condițiile vieții cotidiene decât în mod excepțional: toți arabii vorbesc „dialecte arabe", diferențiate în funcție de țări sau zone geografice. Limba arabă numită în mod obișnuit „literară" poate fi considerată una și aceeași din perioada preislamică până în zilele noastre sau poate fi diferențiată în funcție de epoci și de unele trăsături caracteristice: limba arabă *clasică* este limba Coranului și a poeziei preislamice, model pentru perioadele care vor urma, limba *literară* este limba literaturii, în primul rând a prozei ce apare după

Islam, iar limba arabă *modernă* este cea care începe să se constituie în perioada Renașterii arabe, adică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX ; despre ea se spune că este în primul rând limba mijloacelor de comunicare în masă.

Identitățile multiple – etnică, lingvistică, religioasă – nu conviețuiesc întotdeauna pașnic în ceea ce numim „lumea arabă", așa cum se arată în mai multe capitole din această carte. În Imperiul Otoman, în care sunt integrate aproape toate țările arabe după secolul al XV-lea, arabii se simt protejați până la un moment dat, ca deținători ai limbii Coranului, dar mai târziu se simt discriminați din punct de vedere etnic și lingvistic. Politica de turcificare promovată în cadrul Imperiului Otoman din ultima fază a existenței sale, inclusiv de către Junii Turci, a fost cea care a dat imbold constituirii naționalismului arab. Acesta ia naștere în primul rând în țările numite *bilâd al-Sham*, denumire ce se referă la teritoriile Siriei, Libanului și Palestinei de astăzi, și este influențat nu numai de Revoluția Franceză, ale cărei lozinci de libertate, egalitate și fraternitate circulau în zonă, ci și de mișcările de eliberare ale popoarelor din sud-estul Europei, care se aflaseră și ele sub jugul turcesc. O serie de asemănări în manifestările naționalismului din țările arabe din Orientul Apropiat și din Țările Române, inclusiv cele privind traducerile ce apar în epoca redeșteptării conștiinței naționale, se datorează și influențelor franceze comune.

Naționaliștii arabi, printre care și mulți creștini, concep ideologii în stare să mobilizeze largi pături ale populației atunci când alți străini se erijează în „protectori" ai arabilor în perioada modernă. Unitatea tuturor arabilor nu este singura soluție propusă ; alături de ea, unii ideologi concep un naționalism „teritorial" redus fie la propria țară, atunci când aceasta are în urmă un trecut glorios (Egiptul, de exemplu), fie la o zonă a lumii arabe. În general, comunitatea tuturor musulmanilor este pusă deasupra tuturor celorlalte de către musulmani, iar în concepția promotorilor integrismului ea este singura comunitate care poate fi concepută. Insistența

pe gloria străbună, care susţine propaganda naţionaliştilor arabi şi mai ales a promotorilor naţionalismului teritorial, este văzută ca o reîntoarcere la *jahiliyya* (epoca „ignoranţei"), când Islamul nu fusese revelat.

Mai ales în prima jumătate a secolului trecut, două tipuri de naţionalism panarab au dat speranţe celor care visau la unitatea tuturor arabilor : *ba'ath*-ismul şi *nasser*-ismul. Primul, născut în estul lumii arabe, în Siria şi Irak, îşi trage numele de la Partidul *Ba'th*, al „Renaşterii", iar cel de-al doilea, apărut în Egipt, dar cu ramificaţii şi ecouri în mare parte din lumea arabă, poartă numele lui Nasser, conducătorul egiptean de care s-au legat speranţele dobândirii unei reale independenţe şi ale constituirii unei adevărate unităţi arabe sub semnul socialismului. Înfrângerea în faţa Israelului (1967) a fost o lovitură puternică dată naţionalismului panarab în general, pentru că ceea ce se întâmplă în Egipt a influenţat întotdeauna restul lumii arabe.

Unitatea arabă sau cel puţin solidaritatea arabilor nu se manifestă întotdeauna aşa cum ar rezulta din statutul de membru al Ligii Statelor Arabe, aşa cum şi-ar dori-o arabii ; diversele ţări care se numesc „arabe" au regimuri politice, un nivel de dezvoltare şi acces la modernitate diferite. Limbile vorbite sunt sunt şi ele diferite, dar limba literară este menţionată în majoritatea constituţiilor ţărilor din Ligă drept „limbă oficială".

Limba arabă literară este baza pe care se constituie sentimentul identităţii arabe în primele secole ale Islamului ; ea este baza pe care se reconstituie acest sentiment în epoca modernă, a luptei pentru eliberarea de sub jugul turcesc şi apoi de sub stăpânirea colonială. De limba comună şi cultura comună se leagă şi mitul care însoţeşte constituirea conştiinţei de sine în Imperiul Arabo-islamic timpuriu, cel al beduinului ideal, atoatecunoscător şi plin de virtuţi.

Cultura, poezia şi ştiinţa *arabe* sunt toate *arabe* pentru că sunt *de limbă arabă* şi, de aceea, sunt identificate de arabi ca fiind ale lor. Nu este vorba despre o conotaţie etnică ; mulţi dintre marii autori de comentarii coranice, de poezie,

gramatici, dicționare și opere științifice în limba arabă din perioada de strălucire a culturii arabo-islamice (mai ales perioada abbasidă timpurie) nu sunt etnic arabi, dar se revendică de la cultura arabă.

În schimb, ceea ce occidentalii numesc *Nopțile arabe*, cartea celor *1001 de Nopți*, nu este adoptată de istoriile literaturii arabe ca monument al acestei culturi. Cu un nucleu de basme venit din Iran înainte de secolul al X-lea, când este datată prima mențiune a culegerii de basme într-o lucrare arabă, după ce adunase aluviuni din India și chiar din China, poveștile se îmbogățesc cu două cicluri arabe și circulă oral în limba vorbită sau într-un amestec de limbă vorbită și limbă literară, până când Galland (1646-1715) le-a dat o existență europeană și un destin fabulos. Dacă poveștile din *1001 de Nopți* ar putea fi numite „orientale", în sensul că o bună parte dintre ele au circulat în tot Orientul, nu se poate vorbi despre un altfel de specific „oriental" al culturii arabe sau al unei alte culturi din zonă.

*

Această carte ar putea fi considerată o continuare a celei scrise în 1983-1984 și publicată în 1986 cu titlul *Limbaj și cultură în civilizația arabă*, la Editura Științifică și Enciclopedică. N-am bănuit atunci că acea carte ar fi putut avea succes și la noi, și peste hotare ; ea a beneficiat de o traducere în italiană apărută la Torino (Zamorani, 1993) și de una în franceză apărută la Paris (L'Harmattan, 1995, reeditată în 1998).

Am vrut să mă distanțez de lucrarea apărută în 1986 în mai multe privințe, dar în primul rând în ceea ce privește accesibilitatea. Cartea de atunci era împănată de cuvinte arabe chiar și în titlurile capitolelor ; greu poate înțelege cineva astăzi că un cuvânt precum *teologie* nu putea să apară din cauza cenzurii de atunci și că de aceea l-am înlocuit cu termenul arab *kalam*, că numele divinității (Dumnezeu sau Allah) era la fel de puțin acceptabil într-un text tipărit.

În această carte am evitat pe cât posibil utilizarea unor cuvinte arabe, dar nu le-am putut înlătura întru totul, pentru că ele circulă peste tot în Occident în această formă și trebuie recunoscute. Nu le-am consemnat într-un glosar, pentru că le-am explicat în momentul în care le-am introdus pentru prima oară în text; unele dintre ele, ce revin des și necesită explicații mai detaliate, și-au găsit locul în „Nota" ce urmează după „Introducere". Transcrierea termenilor și a numelor de persoană arabe este mult simplificată; cei care cunosc araba vor identifica numele respective și sub „învelișul" lor simplificat, iar cei care nu cunosc această limbă nu ar putea citi corect, chiar dacă se introduc semnele din transcrierea fonetică internațională, pe care am adoptat-o și eu în lucrări de specialitate; o transcriere de acest fel într-o lucrare destinată unui public mai larg nu face decât să sporească sentimentul diferenței „ireductibile", așa cum spun unii, dintre „noi" și „ei".

Am vrut să scriu o carte accesibilă unui public larg, dar intelectual, care știe că musulmanii nu sunt toți arabi (în comunitatea musulmană, arabii reprezintă un procent relativ mic), că arabii nu sunt toți musulmani (în această carte am scris despre contribuția arabilor creștini la cultura arabă din epoca premodernă), că iranienii nu sunt arabi, că turcii nu sunt arabi, că Islamul și Islamismul nu sunt același lucru (ultimul este echivalent cu Islamul politic, extremist în unele manifestări).

Am renunțat la introducerea ce avea în vedere problemele generale ale constituirii „entităților imaginate" (și permanent reimaginate) care sunt națiunile, pentru că ele sunt pe larg tratate în lucrări ce au apărut ori au fost traduse la noi în ultimii ani, încât au devenit un bun comun al intelectualilor umaniști. Mă voi limita să arăt ce înseamnă pentru Benedict Anderson o „comunitate imaginată", cum definește el națiunea: nici membrii celei mai mici națiuni nu vor avea ocazia vreodată să-i vadă la față sau să audă vorbindu-se despre majoritatea conaționalilor săi. Națiunile sunt *inventate*, spune Anderson și, alături de el, mulți alții, și, de îndată

ce sunt inventate, ele sunt pezentate ca fiind vechi. De aici nevoia miturilor ce se află la baza constituirii națiunilor, adăugăm noi.

Mi-am pus multe întrebări în legătură cu felul în care putem vorbi despre identitatea altora, cea a arabilor fiind, în acest context, un subiect atât de delicat. Cum să vorbești despre identitatea Celuilalt fără să te referi la ceea ce imaginarul colectiv a creat de-a lungul secolelor la noi și în Occident, în general ?

Arabii și alți „orientali" reproșează cercetătorilor occidentali numiți „orientaliști" etnocentrismul, adică tendința de a se așeza în centrul lumii și de a-i judeca pe toți ceilalți prin raportare la ei. Nici nu s-ar putea altfel, ne asigură Thierry Hentsch, autorul unei cărți despre Orientul imaginar apărută în 1987 :

> Etnocentrismul nu este o tară de care ne putem dezbăra, nici un păcat de care ne spălăm punându-ne cenușă în cap. *Este condiția însăși a privirii pe care o aruncăm asupra Celuilalt* [subl. a.]. Departe de a ne disculpa, această condiție ne obligă să revenim constant către punctul nostru de observație, să ne îndreptăm către sursele perspectivei noastre, fie și numai pentru a înțelege cărei necesități interioare și exterioare îi răspunde curiozitatea noastră față de celălalt (p. 13).

Am vrut mai întâi ca această carte să aibă o a doua parte, care să se refere la imaginea arabilor în Occident, la viziunea „savantă" a orientaliștilor și a cercetătorilor în general și la cea populară, pentru a le confrunta cu imaginea de sine a arabilor. Am amânat această a doua parte pentru mai târziu, iar pentru moment i-am lăsat pe arabi, atât cât am putut, să vorbească despre ei înșiși. Astfel, unele capitole ori secțiuni ale cărții pot părea simple înșiruiri de opinii, în care doar regia este a mea. Însă, prin alegerea textelor și traducerea lor (care îmi aparține, atunci când nu este indicat alt traducător), am vrut să arăt că tot ceea ce spun autorii arabi

serioși poate fi înțeles, chiar dacă nu toți pot accepta. Oricum, nu cred că cineva mai poate spune astăzi, precum Baudrillard (1993), că între occidentali și Islam (incluzând deci și Islamul arabilor) „este ceva cu totul ireductibil, de netrecut”.

O carte ce ar corespunde întru totul titlului ar trebui să fie mult mai voluminoasă. Cea de acum este concepută ca o introducere la complexa problematică a identității din lumea arabă actuală, situată în perspectiva unei istorii îndelungate care *le* explică în mare măsură. Poate mai mult decât în alte lucrări apărute în spațiul occidental pe teme asemănătoare, ea face loc explicațiilor de ordin cultural și vocilor celor direct implicați.

Datorez mulțumiri colegilor străini și români care mi-au furnizat cărți și articole utilizate în această lucrare, în primul rând lui Hilary Kilpatrick, lui Gregor Schoeler și Ioanei Feodorov. Lui Kees Versteegh îi mulțumesc nu numai pentru cărți și articole, ci și pentru darul pe care ni l-a făcut tuturor prin faptul că a inițiat și îngrijit *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, din care s-a inspirat și această carte.

Nota autoarei

Observații privind unele cuvinte arabe ce apar în text

Cuvântul *'umma* apare în Coran cu sensul de comunitate etnică, lingvistică sau religioasă care este obiectul planului de mântuire al divinității. Astăzi, atunci când este utilizat singur sau cu adjectivul *'islamiyya*, *'umma* înseamnă „comunitate [islamică]"; același termen însoțit de un adjectiv precum *'arabiyya* sau *rumaniyya* înseamnă „națiune" (arabă, română etc.). Cu sensul din urmă, cuvântul a folosit în epoca apariției naționalismului arab modern, adică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Această utilizare mai recentă a termenului a făcut să apară în presă sau în cărți din Occident o îmbinare ciudată din punctul nostru de vedere: „națiunea islamică". O astfel de îmbinare este sugerată și de textele unor autori musulmani contemporani, cum ar fi Hichem Djaït (1978), care afirmă: „Națiunea arabă de astăzi este o *națiune culturală*, așa cum *Umma* era o *națiune religioasă* [subl. a.]" (p. 146).

Substantivul *qawmiyya* are astăzi sensul principal de „naționalism", subînțeles arab sau panarab, dacă nu are alt epitet. El mai poate fi tradus: „națiune", „identitate națională", „ființă națională" în unele contexte; uneori, ca adjectiv cu forma de feminin înseamnă „național", chiar atunci când este vorba despre naționalism „teritorial" (vezi mai jos): *qawmi*

suri sunt epitele pe care şi le atribuie un partid naţionalist (*qawmi*) sirian (*suri*). Mai ales la plural, sub forma *qawmiyyât*, cuvântul poate însemna şi „naţionalitate" (de exemplu, când este vorba despre „naţionalităţi" din cadrul Imperiului Otoman).

Cuvântul *watan* este tradus de obicei prin „patrie", fără conotaţia sentimentală pe care o are cuvântul echivalent din limba română şi din alte limbi. La origine, cuvântul are semnificaţia de „loc [unde te stabileşti]". Sintagma *al-watan al-'arabiyy* este echivalată în general prin „lumea arabă". Semnificaţia legată de „teritoriu" se regăseşte în *wataniyya*, care înseamnă „naţionalism teritorial" (egiptean, sirian, tunisian), opus celui panarab, numit *'arabiyya* („arabism"), termen care, în limbile noastre, ar fi derivat din „panarabism".

Mawali (cu forma articulată *al-mawali*) sunt denumiţi străinii, la început sclavii eliberaţi rămaşi pe lângă vechii stăpâni, apoi în general străinii din Imperiul Arabo-islamic.

Shu'ubiyya este naţionalismul cu tentă antiarabă promovat de unele popoare cu vechi tradiţii culturale (persanii, în mod special) intrate în califatul arab şi care cer să fie tratate pe acelaşi plan cu arabii, în numele principiilor egalitariste ale Islamului.

Maghreb (transcris şi *Magreb*) înseamnă „apus" şi este utilizat de către arabi şi de noi ca nume pentru zona din nord-vestul Africii ocupată de Maroc, Algeria şi Tunisia ; acestei zone îi corespunde cea din răsăritul lumii arabe, căreia arabii îi spun *Mashreq*, denumire neutilizată la noi.

Shari'a este „legislaţia musulmană" ; *fiqh* este „teoria dreptului" ; *'ulama* (transcris şi *'ulema*) este forma de plural pentru *'alim* („savant, învăţat") ; pluralul folosit în textele unor popoare „occidentale" (*oulemas* în franceză, *ulemale* sau chiar *ulemai* în română) desemnează „specialiştii în drept canonic musulman", un corp de învăţaţi cu influenţă inclusiv politică în unele ţări musulmane.

Cuvântul *kâtib* înseamnă astăzi „scriitor", adică, la fel ca la noi, desemnează mai ales un autor de opere ce pot fi încadrate în literatura beletristică. În limba arabă a epocii medievale sau atunci când apare ca atare în texte medievale

traduse în engleză sau franceză, este „scrib, secretar, funcționar în administrație" : pluralul *kuttâb* desemnează această castă a funcționarilor (în general de origine nearabă) care au avut un rol important în califat, inclusiv în arabizarea Imperiului Arabo-islamic.

Cuvântul *adab* înseamnă astăzi „literatură beletristică". El desemna în epoca medievală categoria scrierilor în proză, considerate superior didactice și care-și propun să instruiască fără să plictisească. *Adab* mai însemna pe atunci „educație", „bună cuviință", dar și „cultură generală" ; toate aceste sensuri având o evidentă legătură între ele. Caracterul „intertextual" a fost cel care a fost reținut în legătură cu scrierile din epoca medievală.

Observații privind forma și transcrierea numelor de persoană

Încă din perioada preislamică, numele de persoană arabe sunt compuse dintr-un nume dat la naștere (foarte apropiat de prenumele nostru), însoțit de cuvântul *ibn* („fiu"), urmat de numele tatălui și/sau de cuvântul *abu* („tată"), urmat de numele primului născut sau de numele virtual al primului născut (la femei, *umm* [„mamă"] era urmat de asemenea de numele fiului). Ultima parte a numelui, pe care am indicat-o aici, servește ca formă de adresare politicoasă în afara familiei. După Islam, numele propriu-zis poate fi cel al Profetului Muhammad, al unuia dintre persoanele din anturajul său, al unuia dintre numele ce fac referire la Allah (cel mai curent este Abd Allah – numele lui Allah putea fi înlocuit cu unul dintre „cele mai frumoase nume" care i se atribuie : *karim* [„nobil, generos"], *hakim* [„înțelept"] etc.) sau un nume biblic : Musa (Moise), Ibrahim (Abraham) etc. Atunci când era vorba despre personalități importante, la acestea se putea adăuga un nume ce se referea la localitatea sau ținutul de baștină (al-Baghdadi înseamnă „Bagdadianul") sau o poreclă (al-Jahiz înseamnă „Bulbucatul") ; când era vorba despre regi, prinți

sau înalți demnitari, se alegea un supranume ce conținea termenul *Din* („religie") sau *Dawla* („stat"): Sayf al-Dawla înseamnă „Sabia statului" (așa se numea un prinț sirian din secolul al X-lea, cunoscut pentru sprijinul acordat poeților).

Personalitățile care și-au înscris numele în istorie sunt cunoscute după o parte a numelui, care poate fi cea cu „fiul lui" (de exemplu, *Ibn Malik*), un nume ce se referă la locul de baștină (al-Halabi este „Alepitul") sau poate fi o poreclă, cum este al-Jahiz, numele scriitorului la care ne vom referi deseori în această carte (echivalentul prenumelui nu se folosește pentru identificarea personalității). Când în cărți vechi sau în dicționare se vorbește despre o personalitate, este precizat numele întreg, cu toate elementele menționate. Atunci când este vorba despre o personalitate cunoscută, vom menționa doar numele sub care aceasta e cunoscută (*shuhra*); în bibliografie, ceea ce considerăm prenume va apărea în poziția a doua.

În ceea ce privește transcrierea numelor de persoană, nu există nici o regulă. Scriitorii din spațiul francofon, dar și alții își transcriu numele (sau li se transcriu numele) conform normelor de pronunțare ale limbii franceze. De exemplu, laureatul egiptean al premiului Nobel apare cu numele Naguib Mahfouz (noi îi citim numele Naghib Mahfuz), iar autorul unei cărți despre bilingvismul din Liban își scrie numele Salim Abou (cei ce respectă normele limbii franceze îl citesc Salim Abu). Numele de persoană au transcrieri dintre cele mai diverse, unele care țin de tradiția familiei de pe vremea dominației coloniale, iar altele inventate mai recent.

Observații sumare despre transcriere

În ceea ce privește transcrierea cuvintelor arabe, primul lucru ce trebuie consemnat este că scrierea arabă obișnuită nu notează vocalele scurte, pentru că ele trebuie „ghicite", deduse. Există doar trei vocale scurte în arabă: *a*, *u*, *i*; fiecare dintre ele are drept corespondent vocala lungă, pe

care de obicei nu am notat-o; când, în mod excepțional, am vrut să atrag atenția că este vorba despre un *a* lung, am notat această vocală cu *â*. Vocala *u* poate fi percepută și ca *o*, iar vocalele *i* și *a* pot fi percepute și ca *e*. În ceea ce privește consoanele, am încercat să sugerez echivalente apropiate, ceea ce este greu, atâta vreme cât există multe consoane care nu au echivalent nici în română, nici în limbile care ne sunt familiare. În schimb, există consoane care în limba română ar putea fi transcrise exact (*ș*, de exemplu), dar nu le transcriem astfel în cuvinte de circulație internațională, pentru că ele nu ar mai putea fi recunoscute (citim *șuubiia* și scriem, după modelul anglofonilor, *shu'ubiyya*; scriem *jism* ceea ce am putea nota *gism*, cum sună cuvântul în araba literară etc.). Vocalele sunt „restituite" de către cei care cunosc sistemul limbii arabe; pentru alții, chiar și pentru cei care cunosc literele arabe, scrierea este „opacă". Numele străine sunt identificate de către arabi numai dacă sunt ale unor personalități cunoscute; pentru a sugera lectura tuturor cuvintelor străine, se multiplică vocalele lungi, care se notează grafic și în scrierea obișnuită.

Există un sistem internațional de transcriere fonetică, având semne pe care le pot identifica doar cunoscătorii și care nu este util în lucrări ce nu se adresează numai specialiștilor.

Alfabetul arab și transcrierea lui simplificată

ء	'	د	d	ض	d	ك	k
ب	b	ذ	dh	ط	t	ل	l
ت	t	ر	r	ظ	z	م	m
ث	th	ز	z	ع	'	ن	n
ج	j	س	s	غ	gh	ه	h
ح	h	ش	sh	ف	f	و	w
خ	kh	ص	s	ق	q	ي	y

Capitolul 1

Arabii din vechime: beduini și vorbitori de arabă

1.1. *Pe scurt, despre vechii arabi, sedentari și beduini*

Despre „arabii” din perioada premergătoare apariției Islamului avem două tipuri de informații: pe de o parte, cele despre locuitorii Peninsulei Arabice (în arabă, *al-jazira al-ʻarabiyya*: cuvântul pe care îl traducem de obicei cu „insulă” înseamnă pământ înconjurat de ape, dar și de nisipuri, teritoriu izolat de altele), iar pe de altă parte, informații în legătură cu numele *arab*, care se aplica pe atunci, după câte se pare, doar unei părți a populației acestor ținuturi, dar și altor grupuri aflate la nord și nord-vest de Peninsula Arabică.

Conform genealogiei tradiționale arabe, bazate pe Vechiul Testament, arabii s-ar trage cu toții din Abraham – cei din nord din Adnan, fiul lui Ismail, iar cei din sud din Qahtan (Yaqtan). Înrudite deci prin tradiție, deși apartenența la aceeași etnie nu este deloc sigură, cele două grupuri de arabi erau diferite ca mod de viață și nivel de civilizație. Diferența mitică dintre cele două zone ale Peninsulei Arabice apare explicabilă chiar la o sumară examinare a teritoriului lor: pe de o parte, zona de sud, mai înaltă, prielnică în mare parte agriculturii, dar și comerțului la mare distanță prin deschiderea la mare, cu orașe care și-au lăsat numele în istorie (de exemplu, Saba, prin regina bogată care l-ar fi vizitat pe

regele Solomon prin secolul al X-ea î.e.n.); pe de altă parte, cea din centru și din nord, cu stepă și deșert în mare parte, devenită accesibilă călătorului numai odată cu domesticirea cămilei și apoi a dromaderului (între mileniile al III-lea și al II-lea î.e.n., se spune), cu așezări restrânse la oaze și, rareori, în afara deșertului. Simplificată, diferența dintre cele două categorii de arabi ar putea să pară ca fiind diferența dintre agricultori și păstori nomazi, deși nici o graniță nu desparte de fapt cele două zone la care ne-am referit mai sus.

Rivalitatea dintre cele două categorii de arabi va continua să se manifeste vreme îndelungată, printre altele și pentru că cei din sud aveau de partea lor numărul, iar contribuția lor la cuceririle arabe a fost foarte importantă. Deșertul n-a putut hrăni nicicând o populație foarte numeroasă; populația, atâta câtă era, profita, pe de o parte, de schimburile cu agricultorii sedentari și, pe de altă parte, de calitățile de ghizi și transportatori ale beduinilor.

Datorită situării sale și priceperii locuitorilor săi, Yemenul cunoscuse o civilizație înfloritoare, cu multe secole înainte de Islam (secolele al XIII-lea – al X-lea î.e.n.); despre agricultura în terase, despre marele baraj de la Ma‘rib, despre orașele, palatele și grădinile sale se mai vorbește și acum ca despre niște semne ale epocii de strălucire pe care au cunoscut-o în vechime aceste teritorii. *Arabia Felix* era pentru autorii vechi în primul rând această zonă din Sud, înverzită și înfloritoare înainte ca deșertificarea să progreseze, după ce marele baraj de la Ma‘rib devenise o ruină. Dar era și o sursă de produse apreciate în acea vreme și rămase un simbol al unei Arabii „fericite": tămâie, mirt, gumă (arabică), aloe, ambră, condimente și alte produse ale zonei, prețuite mai ales pentru virtuțile lor terapeutice.

Cealaltă parte a Peninsulei, în mare parte deșertică, așa cum arătam mai sus, cu populație nomadă și seminomadă, cu puține orașe, situate mai ales în oaze, avusese și ea cu multe secole înainte de Islam o importanță în regiune, datorită faptului că romanii (apoi bizantinii) găsiseră o cale de acces spre India și China care nu trecea prin teritoriul persan

al dușmanilor dintotdeauna: o cale maritimă care venea din Oceanul Indian, ajungea în Golful Persic, iar apoi, cu caravanele, se traversa Yemenul și apoi deșertul până în Siria; de aici, drumul devenea mai ușor. Astăzi ni se pare greu de înțeles că toată această strădanie, importanța strategică pe care o căpătă o vreme Peninsula Arabică datorită utilizării acestui drum prin deșert, aveau ca miză mătasea chinezească și produse aromate, precum piperul și alte condimente care își aveau originea în India și China. Oricum, acest tip de comerț și această importanță pe care o avea teritoriul Arabiei pălește între secolele al IV-lea și al VI-lea e.n. Peninsula Arabică trece printr-un proces de „beduinizare”, ce include și teritorii din Arabia de Sud. O parte dintre arabii din sud și centru migrează spre nord, unde se găseau deja grupări de arabi așezate acolo de multă vreme. După câte se pare, la această perioadă din care nu există multe mărturii se referă în primul rând denumirea de *jahiliyya*, aplicată după apariția Islamului perioadei anterioare; ea se referea, se spune, la „ignorarea” legii divine, dar, prin extensie, la o perioadă de întuneric și sălbăticie care a precedat noua religie.

Este locul să menționăm aici că Islamul nu este o religie „beduină”, cum s-a spus uneori, mai ales în afara spațiului arab, ci una născută într-o cetate comercială – Mecca –, cu prescripții pentru sedentari pe care nomazii nu puteau să le urmeze. Profetul Islamului are la început o atitudine ostilă față de beduinii nedisciplinați, gălăgioși, gata să abjure oricând Islamul. Cum și de ce s-a schimbat atitudinea arabilor în general față de beduini este un subiect la care vom reveni într-un capitol special.

Importanța evenimentului coranic pentru istoria arabilor nu poate fi îndeajuns subliniată, și nu este vorba numai despre istoria lor de după secolul al VII-lea. Întreaga istorie a „insulei”, din nord și din sud, datinile, obiceiurile, tradițiile, limba, încep să intereseze și să fie consemnate în scris încă din primul secol al Islamului. O serie de informații privind mai ales arabii din nord în epoca preislamică și în cea de început al Islamului, despre care se știau puține lucruri

înainte, au fost culese de către autori arabi sau de alte origini încă din primele secole de după Islam. Toți aceștia s-au adresat mediului beduin, păstrător de tradiții, din motive care țin de luptele pentru supremație dintre arabi și nearabi, de dorința arabilor de „legitimare” în fața contestărilor, de dorința unora dintre străini de a se integra în cultura arabă.

Într-o carte consacrată istoriei și civilizației din Arabia de Sud, Joseph Chelhod (1984) arăta cât de importante sunt pentru istoria și etnologia actuală materialele istorice consemnate în scris de către arabi într-o perioadă relativ timpurie a istoriei lor. Este vorba despre anchete lingvistice și implicit etnografice, pe care filologii arabi le-au făcut începând cu a doua jumătate a secolului al VII-lea și care oferă informații importante privind credințele, obiceiurile, instituțiile vechii Arabii. Referindu-se la vechii arabi, el spunea :

> Este vorba despre un popor foarte iubitor de trecut și de istorie și care, în plus, acordă în scrierile sale un loc important acestei ramuri a activității umane care nu-l interesează de obicei pe istoric : credințele, riturile, obiceiurile lor sunt consemnate cu fidelitate în lucrări foarte vechi și se practică astăzi la fel ca în urmă cu mai bine de treisprezece secole. Aceleași lucrări trimit la Coran și la *Hadith*, care, la rândul lor, trimit la izvoare și mai vechi, pe care istorici zeloși le-au raportat fie din auzite, fie strângând cât se poate de mult verigile lanțului de informatori (*tasalsul*), care urcă până la primul care le-ar fi spus, sau mergând ei înșiși să culeagă „supraviețuiri” în mediul beduin (p. 19).

Evenimentul coranic va avea un rol hotărâtor și în ceea ce privește destinul limbii arabe. La venirea Islamului, în Peninsulă dominau în general trei limbi semitice : araba de nord, împărțită în dialecte, sud-araba și arameeana, ultima limbă a unor populații din nordul Peninsulei, dar și limbă de comunicare și cultură pentru diferite comunități. Se știe că cele două grupări considerate arabe, cea din sud și cea din nord, vorbeau

limbi diferite, însă care nu erau atât de diferite pe vremea aceea încât să împiedice cu totul înțelegerea reciprocă (în zonele în care locuitorii se întâlneau) sau adoptarea de către unii dintre cei din sud (poeți, comercianți) a limbii celor din nord, chiar înainte de apariția Islamului. Chelhod menționează cazul poetului preislamic al-Nabigha al-Zubyani (m. 602-604 ?), originar dintr-un trib din nord, care este primit la curțile Lakhmizilor de la Hira și Ghassanizilor de la Damasc (ambele dinastii ar fi fost originare din Arabia de Sud), unde recită versuri în araba sa din nord, înțelese probabil, din moment ce era răsplătit pentru ele (p. 33). Chelhod mai dă și alte exemple de poeți dintr-o zonă sau alta, înțeleși pretutindeni. Nu ar trebui să uităm însă că există dubii serioase în ceea ce privește transmiterea exactă a poeziei „preislamice” (aceasta a circulat numai pe cale orală, până în secolele al VIII-lea – al IX-lea) : unificarea limbii poeților putea fi opera transmițătorilor, nu neapărat reflexul unei reale unificări lingvistice a Peninsulei în perioada premergătoare apariției Islamului.

Mai convingătoare pot fi mărturiile privind înțelegerea mesajului coranic și de către arabii din sud ; Chelhod amintește că emisarii trimiși de Profet în Arabia de Sud, care vorbeau limba din nord, erau înțeleși, iar când o delegație de yemeniți s-a dus la Medina pentru a-și proclama aderarea la Islam, nu au avut nevoie de interpret (p. 33). Pare foarte plauzibil ca limba în care Muhammad adresează mesajul conaționalilor săi să fi fost deja răspândită în cea mai mare parte a Peninsulei, grație comerțului și poeților, purtătorii de cuvânt ai triburilor, care se întâlneau cel puțin cu ocazia marilor târguri, când aveau loc și „festivaluri” poetice. Înainte și după Islam, cea mai mare parte dintre arabii din sud adoptau și ei limba celor din nord, sud-arabica rămânând vorbită până în zilele noastre de către un număr relativ mic de locuitori.

Araba din centrul și nordul Peninsulei era împărțită în dialecte ce păreau destul de diferite între ele, dacă avem în vedere observațiile pe care le fac filologii arabi în legătură cu

ele după apariția Islamului. Conform unei opinii larg răspândite încă din perioada medievală, limba comună, care a făcut posibilă înțelegerea poeziei preislamice și apoi a mesajului coranic, a fost limba tribului căruia îi aparținea Profetul, tribul Quraysh. Acest trib, care domina la Mecca în perioada care ne interesează aici, dobândise supremație în întreaga Peninsulă, datorită mai multor aspecte : faptul că deținea sanctuarul de la Mecca, loc de pelerinaj încă din perioada anterioară Islamului, priceperea în ale comerțului, precum și coeziunea numeroaselor clanuri care îl compuneau. Pentru toate aceste considerente, este plauzibil să se considere că dialectul acestui trib s-ar fi impus încă înainte de Islam ca limbă comună, utilizată mai ales în poezie.

Chiar dacă mai există dispute în legătură cu dialectul sau dialectele care stau la baza limbii poeziei, este cert că tribul Quraysh și limba pe care o vorbea acesta vor căpăta un prestigiu de nezdruncinat prin predica lui Muhammad, prin mesajul pe care îl transmite tuturor, deci prin Coranul arab. Arabii încep să fie cu adevărat descoperiți de către cei din jur și de către alții în secolul al VII-lea, odată cu apariția Islamului.

S-a spus că Islamul scoate arabii în plină lumină a istoriei, iar aceștia marchează, din punct de vedere cultural, întreaga istorie a Islamului : Coranul este *arab*, profetul Islamului este *arab*, cei care răspândesc Islamul sunt *arabi* ; de aceea, arabii vor beneficia întotdeauna de o considerație specială în cadrul comunității islamice.

1.2. *La ce se referă termenul* arab *?*

Având în vedere că unul dintre obiectivele lucrării noastre este de a contura felul în care s-a constituit sentimentul propriei identități la arabii de după Islam, când vorbim aici despre informațiile pe care le avem în legătură cu denumirea ce se aplica în vremuri străvechi celor care se numeau „arabi” în secolele posterioare Islamului, ne interesează în primul rând tradițiile arabe. Cu alte cuvinte, ne interesează cum

și-au reconstituit identitatea arabii de după Islam, și anume pornind de la mituri, așa cum se întâmplă pretutindeni. Din cele spuse mai sus se înțelege că apreciem ca fiind demne de luat în considerare observațiile lui Chelhod privind importanța surselor arabe referitoare la istoria și limba arabilor, la care adăugăm că materialul prezentat de către filologii arabi în aceste surse (povestiri, culegeri de proverbe, dicționare) a fost cules din Coran, din poezia veche, dar și, în mare parte, dintr-un mediu arhaizant, cel al nomazilor care trăiau relativ izolați de zonele în care amestecul de populații (și, prin urmare, de tradiții) era mai probabil.

Mici dicționare specializate, dar și generale încep să apară încă din secolul al VIII-lea, toate conținând cuvinte din Coran, din poezia arabă preislamică și din vocabularul arhaizant al beduinilor. Cele mai târzii, care sunt și cele mai cunoscute (autorul cunoscutului dicționar *Lisan al-'arab* moare în 1311), preiau material lexicografic din cele mai vechi, iar definițiile se repetă adesea de la un dicționar la altul. Toate aceste dicționare pornesc de la rădăcina cuvântului, constituită în arabă, ca și în alte limbi semitice, numai din consoane, cel mai adesea trei. Și cuvântul *'arab*, un nume colectiv care înseamnă acum „arabi", are la bază trei consoane, chiar dacă prima, necunoscută în limbile noastre, este marcată în transcrierea aceasta simplificată doar printr-un apostrof.

Printre sensurile importante ale cuvântului *'arab* și ale altor cuvinte derivate din aceeași rădăcină, dicționarele vechi îl menționează pe cel de grup de oameni nativi, băștinași, prin opoziție cu *'ajam* („străini, nearabi, persani"), denumiți astfel pentru că vorbesc neclar. Chiar dacă se poate bănui că definiția se referă aici la un grup etnic, opoziția cu străinul pare așezată pe plan lingvistic: străinul este cel ce vorbește obscur, neclar. Și alte definiții din dicționare se referă la *'arab* ca „vorbitor de arabă" („pură", dacă este vorba despre beduini, „stricată", dacă este vorba despre sedentari). Substantivul *arab* (*'arab*) nu apare niciodată în Coran. Adjectivul *'arabiyy* („arab"), ce apare în Coran, a fost explicat de către comentatori ca referindu-se și la arabi (genealogic), și la limba arabă a Revelației.

Din aceeași rădăcină, pluralul *'a'râb* pare să se fi specializat de multă vreme pentru semnificația de „beduini"; aceștia sunt definiți în dicționare ca locuind în deșert, având în vecinătate beduini, călătorind ca beduinii (cu cămila) și poposind ca aceștia (în corturi). Se definesc în raport cu sedentarii, cu locuitorii unor cetăți, orașe (*'ahlu al-'amsâr*). Ideea că acești *'a'rab* sunt nu numai nomazi, ci și locuitori ai stepei, adică seminomazi, este susținută și de unele dintre aceste definiții.

În opoziție cu locuitorii orașelor, beduinii ar vorbi „corect" araba. O definiție care subliniază calitățile beduinilor de vorbitori de limbă arabă corectă este opera filologilor de după Islam care fac anchete în deșert; beduinii nu și-ar fi putut aprecia ei înșiși calitățile de vorbitori perfecți ai arabei înainte ca orășenii să le laude aceste calități.

Dar o mare parte dintre definițiile de dicționar, precum și alte mărturii păstrate din prima perioadă a Islamului îi prezintă pe beduini drept „sălbatici, grosolani, ignoranți" sau „mai păcătoși decât sedentarii", musulmani numai cu numele; „nu spuneți că sunteți musulmani, ci doar că ați aderat la Islam", le-ar fi spus Profetul. Atribuirea unei astfel de semnificații pentru cuvântul *'a'râb* („beduini") este opera unor locuitori ai orașelor, musulmani care, după cum cred ei, îndeplinesc toate condițiile pentru a se numi astfel și care au numai dispreț, până la un anumit moment dat, pentru acești nomazi primitivi și ignoranți.

Avatarurile termenilor menționați mai sus după Islam însoțesc transformările prin care trece conștiința de sine a arabilor, modul în care se raportează aceștia la alții și la ei înșiși. În primele timpuri ale Islamului, se pare că nu toți musulmanii se numeau pe ei înșiși „arabi"; alții îi numesc pe toți arabii *mahgraye*, termen derivat din *muhajirun*, primii musulmanii care l-au însoțit pe Muhammad în exilul său (despre acest termen, vezi mai jos). Termenul *'arab* i-ar fi cuprins mai târziu în sfera sa și pe musulmanii care au aderat la noua religie la Mecca, denumiți *'ansar*. Pe măsură ce oamenii din diverse triburi arabe se asociază în cucerirea

de noi teritorii și în constituirea noii culturi, ei acceptă să se denumească *'arab*, iar opoziția se stabilește între ei și nearabi, cu diferențe între străinii care au aderat la Islam și ceilalți. Termenul *'a'rab* are o conotație tot mai pozitivă, pe măsură ce beduinii câștigă în demnitate, până să devină „arabii" prin excelență. Se spune că acest lucru s-a petrecut în perioada de sfârșit a dinastiei Omeyyade (661-750).

1.3. *Cum sunt numiți arabii de către alții*

O sursă relativ recentă privind denumirile care li se dădeau arabilor de către alții în perioada preislamică și islamică timpurie o constituie articolul „'Arab" din *EALL*, al cărui autor este Jan Retsö (2006) (autorul rezumă, printre altele, idei expuse într-o lucrare a sa din 2003 privind istoria arabilor în Antichitate). Articolul începe astfel:

> Termenul *arab* ca desemnare pentru un grup de popoare din Arabia și din ariile adiacente este atestat în mod continuu în documente începând de la mijlocul secolului al IX-lea î.e.n. și până în prezent. Semnificația sa s-a schimbat substanțial în cursul acestei perioade (vol. I, p. 126).

Nu se pune problema să prezentăm aici toate aceste surse la care se referă Retsö, ci să arătăm pe scurt care sunt concluziile autorului, mai ales cele care vin în contradicție cu cele știute până acum. În primul rând, autorul nu găsește informații în sursele din perioada anterioară Islamului care să ateste că denumirea de „arab" ar fi fost una atribuită *tuturor* locuitorilor Peninsulei: ar fi fost vorba doar despre un nume atribuit unor grupări ce trăiau în mijlocul altor popoare.

Se credea de multă vreme că etnonimul cel mai apropiat de „arab", și anume cuvântul *Arabioi*, a fost utilizat în surse grecești din Antichitatea târzie și răspândit apoi de alte surse, ca făcând referire la toți locuitorii Peninsulei „Arabice".

Se spunea însă că termenul cel mai vechi utilizat în sursele grecești pentru denumirea arabilor era *Sarakênoi*, derivat din expresia utilizată de geografii greci, și anume *Arabes Skênitai* („arabii din corturi"); arabii nomazi au dat deci acest nume tuturor arabilor (cuvântul respectiv va ajunge în franceza medievală sub forma *Sarrasins*, iar de aici și la noi, sub forma *sarazini*). Retsö nu este de acord cu cei care susțin că un termen apropiat de „arab" sau de altul care îi denumește pe „arabi" mai târziu (*Sarakênoi*, de exemplu) ar fi fost folosit pentru a denumi „beduinii" în general, cum se crede îndeobște; el afirmă că nu se găsește nici o sursă (străină) în care numele „arab" să se suprapună peste cel de „nomad". Cu toate acestea, K. Versteegh (1997, p. 23) se referă la inscripții asiriene ce menționează numele unor populații nomade, *arbi* sau *arbâya*, în secolele al IX-lea și al VIII-lea î.e.n. În legătură cu aceste inscripții și cu altele de mai târziu, el menționează:

> Pentru asirieni și babilonieni, acest termen acoperea toate categoriile de triburi nomade, unele dintre ele vorbitoare de aramaică, fără nici o îndoială. Probabil acesta servea ca nume colectiv pentru toți cei care veneau din deșert și invadau ținuturile cu civilizație urbană...

Oarecum surprinzător, dacă avem în vedere și alte surse, Retsö consideră că alte denumiri ulterioare, despre care se credea că s-ar referi la arabii din nord în sursele greco-latine din secolul al IV-lea e.n. (de exemplu, *tayyaye* – vezi mai jos), precum și dispariția unei denumiri apropiate de „arab" ar arăta că o populație numită astfel ar fi dispărut, ceea ce susține ideea că „arabii erau o instituție socială și religioasă mai degrabă decât reprezentanți ai unui mod de viață sau ai unui grup definit din punct de vedere genealogic" (p. 128). Această aserțiune vine în contradicție cu prima frază din acest articol, conform căreia arabii sunt un „grup de popoare", bine atestat încă din vechime. Tot mai atestat, adăugăm noi, în perioada imediat premergătoare Islamului, pe măsură ce

triburile nomade ori seminomade din nordul Peninsulei capătă importanță și devin obiect de interes pentru puterile care-și disputau pe atunci zona (vezi mai jos). Apariția noii religii, Islamul, este consemnată de surse creștine, ceea ce nu înseamnă „surse externe”, pentru că o parte însemnată dintre locuitorii Peninsulei, din Siria și Mesopotamia, erau creștini.

Cele mai vechi informații istoriografice privind începuturile Islamului se găsesc la cronicarii creștini, afirmă de Prémare (2002), dar aceștia nu se referă niciodată la cuceritori cu un cuvânt ce ar fi fost extras din arabul *muslim* („musulman”) (p. 36). Aceasta ar putea însemna că arabii cuceritori nu erau desemnați nici ei cu acest nume. Exista un termen ce amintea de *arab*, și anume *‘Arabâyâ*, dar acesta desemna populațiile arabe așezate în Mesopotamia înainte de Islam. Termenul utilizat pentru arabi în general, și anume *Tayaye*, reprezenta o extindere a denumirii unui trib arab din centrul Peninsulei, cu care cei din nord aveau vechi legături, *Tayy*. Pentru arabii cuceritori, autorii siriaci au utilizat un termen nou, *Mahgraye*, despre care autorul crede că reprezintă o formă coruptă a arabului *Muhajirun*. Ulterior, cuvântul se folosește cu sensul de „cei care își părăsesc pământul pentru a se angaja în luptă pentru Allah” și, pornind de aici, de Prémare crede că acesta ar putea fi numele cu care arabii cuceritori se autodesemnau.

Autorul citează și cronica armeană despre care se presupunea că a fost scrisă de Sebèos, în care arabii cuceritori sunt numiți „fiii lui Ismail” („ismaeliți”) sau „hagarieni”, după numele sclavei concubine a lui Abraham, mama lui Ismail.

Dar numele cu care arabii încep să fie mai bine cunoscuți în Europa după perioada marilor cuceriri (care, să nu uităm, includ Spania) este acela de *sarazini*. Acesta continuă să fie utilizat chiar după ce un alt nume își face loc în conștiința europeană: *maurii*. În general, cuvântul *maur* este explicat de dicționare ca referindu-se la populațiile din nordul Africii, adică la berberi. Cu un sens mai restrâns, cuvântul ar fi fost utilizat pentru locuitorii Mauritaniei, țară aflată în Africa

occidentală, după cum se știe. Pornind de la sensurile de mai sus, a luat naștere și un altul, pe care îl găsim consemnat în marele dicționar francez *Littré*, și anume : „maurii sunt sarazinii care au cucerit Spania". Am subliniat această definiție pentru că explică de ce numele de mauri a ajuns să se aplice în general arabilor, ba chiar musulmanilor ; tot în *Littré* găsim un citat care se referă la „maurii din India".

Maurii nu erau rău văzuți pe vremea aceea, așa cum rezultă din descrierea pe care le-o face Buffon (citat tot în *Littré*), care face distincție, de fapt, între berberi și negri, în favoarea primilor : maurii sunt destul de scunzi, slabi, dotați cu spirit și finețe ; negrii sunt, dimpotrivă, mari, grași, bine făcuți, dar mai naivi și fără pricepere.

Mai târziu, în viziunea europenilor, maurii sunt și negri, imagine care a fost perpetuată și de maurul gelos al lui Shakespeare. Pe de altă parte, în imaginarul european, turbanul devine un atribut indispensabil al maurilor, adică și al arabilor. În ceea ce privește numele atribuit arabilor (etnonimul), acesta urmează calea obișnuită la astfel de denumiri : se impune acel nume care se naște atunci când unii vin în contact direct cu alții, mai ales atunci atunci când acesta e dureros. Acest lucru s-a întâmplat în Spania, unde maurii, adică arabii și berberii arabizați, au rămas vreme de șapte secole. Spaniolii din vremea noastră evaluează în mod diferit urmările acestei lungi perioade de stăpânire arabă.

„Mori" („mauri") erau numiți arabii și în notele de călătorie în Spania ale lui M. Kogălniceanu, care vorbea despre acei „mori" curajoși, învățați și curtenitori care i-au lăsat Spaniei aproape toată civilizația și poezia pe care o are și acum.

Capitolul 2

Începuturile Islamului și cuceririle arabe. Arabizarea

2.1. *Profetul arab și începuturile Islamului*

Evenimentul care se produce în secolul al VII-lea în Peninsula Arabică și care urma să schimbe o bună parte din fața lumii este marcat prin apariția la Mecca a unui personaj ce părea cu totul insignifiant până atunci : Muhammad ; el se prezenta ca purtătorul unui mesaj în limba sa al divinității către poporul său arab. El aducea un mesaj despre care Coranul spunea că „pecetluiește" revelațiile transmise anterior altor neamuri ce cred într-un singur Dumnezeu (să nu uităm că și creștinii de limbă arabă îl numesc „Allah" pe Dumnezeu, deci numele lui Allah se poate traduce „Dumnezeu").

Toate revelațiile parțiale transmise lui Muhammad mai întâi la Mecca și apoi la Medina, care, adunate, constituie cartea sfântă a musulmanilor – Coranul – sunt strânse, după ce fuseseră numai parțial consemnate în scris, după moartea Profetului, pe vremea celui de-al treilea calif, Othman. Viața lui Muhammad înainte și după începutul Predicii este cunoscută din „relatările" unor contemporani referitoare la spusele și faptele sale (*Hadith*), transmise la început pe cale orală, iar apoi în culegeri scrise, compuse după „cernerea" informațiilor, după verificarea autenticității lor, pornind de la posibilitatea coroborării lor cu cele consemnate în Coran, de la credibilitatea surselor etc. În pofida precauțiilor, chiar autenticitatea unora dintre relatările ce și-au găsit locul în

cele mai prestigioase culegeri a fost pusă sub semnul întrebării în spațiul arabo-islamic, iar mai târziu și în mediile unor învățați străini.

În ceea ce privește credibilitatea unora dintre documentele târzii, părerile diferă, după cum rezultă și din spusele lui Albert Hourani (1993):

> Sursele arabe ce relatează viața lui Muhammad și constituirea unei comunități în jurul lui sunt tardive: cea mai veche biografie care ne-a parvenit a fost scrisă la mai mult de un secol după moartea sa. Sursele redactate în alte limbi atestă din plin cucerirea unui imperiu de către arabi, dar maniera în care prezintă misiunea lui Muhammad diferă de ceea ce spune despre aceasta tradiția musulmană și rămâne încă discutabilă. În schimb, în privința Coranului, nu există nici un motiv să punem la îndoială faptul că este într-adevăr, în fondul lui, un document al Arabiei din secolul al VII-lea, cu toate că probabil a trecut ceva vreme până când să capete forma literară definitivă. În plus, în relatările tradiționale se găsesc elemente care este puțin probabil să fi fost inventate (p. 35).

Să rămânem deci în cadrul relatărilor tradiționale despre începuturile Islamului, așa cum ne îndeamnă chiar Albert Hourani, cu atât mai mult cu cât în această carte ne interesează în special urmările evenimentului coranic pentru arabi și pentru cultura arabă, iar ele au fost uriașe. În ceea ce privește viața Profetului Islamului, Coranul, credința și ritualul, politica, morala și alte aspecte, poate fi consultată, alături de multe alte cărți, scurta mea prezentare din *Introducere în Islam* (1993).

Muhammad era un membru al puternicului trib Quraysh, chiar dacă aparținea unui clan mai puțin important. Întrucât era orfan și sărac, nu a fost ascultat de către cei mai mulți și mai importanți membri ai tribului său atunci când și-a început predica. O parte însă l-au ascultat și l-au urmat, chiar și atunci când a decis să se expatrieze la Yathrib, orașul care se

va numi apoi Medina. Acest eveniment, *hegira* („expatrierea”), are loc în 622, anul care va marca începutul erei musulmane. În noua reședință, Profetul începe să capete o reală putere, pe care și-o extinde asupra ținuturilor învecinate (deșert și oaze), iar în 629 revine la Mecca pentru a face pelerinajul, devenit unul dintre „stâlpii” Islamului, după ce fusese o veche practică preislamică. În prealabil, Profetul se asigurase că nu va fi primit cu ostilitate de către personalitățile de vază de la Mecca.

La Medina, Muhammad pune bazele unei comunități musulmane ce trebuie să urmeze în organizarea ei prescripțiile Cărții Sfinte. Pe de altă parte, continuă să-și lărgească influența asupra triburilor din Peninsulă, să încheie cu acestea înțelegeri care vor constitui un model pentru tratatele ce vor fi încheiate cu populațiile cucerite după moartea lui. Acestea se întâmplau în anul 632.

Profetul dispărea fără să fi lăsat un descendent pe linie masculină și fără să fi desemnat el însuși un succesor. „Urmașul”, care se va numi „calif”, a fost desemnat în urma unor înțelegeri ce se raportau la niște cutume arabe vechi. Epoca celor patru califi „drepți”, după cum li s-a spus, Abu Bakr, Omar, Othman și Ali, este și epoca de început a cuceririlor arabe, desăvârșită în timpul marilor dinastii care au urmat, cea Omeyyadă (661-750) și cea Abbasidă (750-1258).

2.2. *Cuceririle arabe și constituirea Imperiului Arabo-islamic*

În secolele premergătoare apariței Islamului și în momentul în care noua religie începe să-și facă simțită prezența, Peninsula Arabică, teritoriile învecinate din nord și o bună parte dintre țările din bazinul mediteraneean făceau parte din Imperiul Roman. Unele teritorii din nordul Peninsulei (regatul nabateean de Petra, cucerit de Traian în anul 106 e.n., și Palmira, cucerită de Aurelian în 272) ajunseseră mai demult sub stăpânire romană.

Începând cu secolul al IV-lea e.n., centrul Imperiului se mută la Constantinopol, capătă numele de „Bizantin”, după numele vechi, grecesc al Constantinopolului, și devine mai mult grec decât roman. Administrația era grecească, iar funcționarii vorbeau grecește; cultura grecească se răspândește mai mult decât înainte în zona pe care astăzi o numim Orientul Apropiat și Mijlociu. Creștinismul se răspândește și el în zonă, cu divergențe doctrinale ce persistă până în vremurile moderne: creștinii sunt ortodocși, catolici (maroniți), melkiți (catolici sau ortodocși de rit bizantin), monofiziți, iacobiți, copți, nestorieni etc.

Marele adversar al Bizanțului în zonă era Imperiul Sassanid, a cărui autoritate se întindea nu numai asupra Iranului și Irakului actual, ci și asupra unor zone din Asia Centrală. După secolul al III-lea e.n., Bizanțul, Persia și regatul Himyar (singurul teritoriu din Arabia de sud care mai reprezenta o forță) își dispută zona din nordul Peninsulei pe care Islamul o va cuceri câteva secole mai târziu. Cele două imperii, Bizantin și Sassanid, s-au aflat într-un lung război, care a durat, cu momente de pauză, între 540 și 629. Armatele sassanide au ocupat la un moment dat o mare parte din Peninsula Arabică, inclusiv din Arabia de Sud.

Teritoriul cunoscut mai târziu sub numele de „Semiluna fertilă”, adică o parte din Siria și Irakul de astăzi, era populat și de arabi, care se stabiliseră acolo de mai multă vreme, deoarece mișcarea către nord a populației din Peninsulă începuse cu câteva secole înainte de Islam. Acești arabi au putut crea entități statale care au dispus de o anumită forță și stabilitate, cea a Lakhmizilor din Hira și a Ghassanizilor (ambele creștine) din zona Siriei de astăzi, care grupau în jurul lor mai multe triburi, formând o confederație aliată Bizanțului. Ghassanizii au lăsat în urma lor biserici și mănăstiri, dar și alte construcții militare și civile. Comerțul arabilor din zonele de sud și centrală ale Peninsulei cu aceste teritorii din nord, în parte arabizate, era înfloritor. Nu numai Profetul Islamului ar fi călătorit în această zonă numită Sham (vechi termen care însemna „mâna stângă”, în opoziție cu

Yemen, și el țintă a călătoriilor, care însemna „mâna dreaptă”), dar și alți membri ai familiei sale și ai tribului său.

Am amintit toate acestea pentru că mișcarea spre nord a triburilor arabe de după moartea lui Muhammad (cuceririle arabe) a fost văzută ca o continuare a acestei deplasări spre nord a unor populații din sudul și centrul Peninsulei (referitor la deplasările spre nord-vest și vest, vezi în continuare).

Istoricii străini vorbesc uneori despre „miracolul” acestor cuceriri rapide pe care le declanșează primii califi și care continuă în perioada dinastiilor Omeyyadă și Abbasidă. S-au căutat diverse explicații pentru repeziciunea cu care armatele arabe, întărite apoi prin contribuția soldaților din teritoriile atașate la Islam, au reușit să ajungă într-un singur secol după *hegira* până dincolo de granițele Franței (la apus) și până dincolo de India și de granițele Chinei (la răsărit).

O explicație pentru slaba rezistență a celor două mari imperii, Bizantin și Sassanid, era că acestea se epuizaseră în îndelungate războaie care le măcinaseră forțele și nu mai puteau rezista în fața acestor mari armate înrolate sub stindardul Islamului care se deplasau cu ușurință pe distanțe lungi, inclusiv în deșert, grație cămilelor și mai puțin cailor „arabi”. Claude Cahen (1970) rezumă astfel aceste motive posibile ale victoriilor rapide ale musulmanilor din primul secol al Islamului :

> Arabii musulmani nu aveau nici arme și nici o tactică extraordinare : cămila era o excelentă transportatoare de trupe, dar nu participa la lupte, iar „calul arab” era un lux excepțional. Forța lor consta în poziția relativ centrală în raport cu diverse frontiere pe care la atacau, în disponibilitatea cvasipermanentă a trupelor, compuse din seminomazi și voluntari ai credinței. Forța lor stătea de asemenea într-un entuziasm religios care se extindea și se întărea repede, chiar și la cei care nu-l resimțeau la început, datorită prăzii de război, nu numai pentru că aceasta aducea beneficii, ci și pentru că era o manifestare a sprijinului lui Dumnezeu (p. 21).

Era vorba și despre faptul că populația din teritoriile cucerite anterior de bizantini sau de sassanizi nu era dispusă să-i sprijine pe vechii stăpâni, răi și hrăpăreți, cu atât mai mult cu cât noii stăpâni se dovedeau destul de toleranți. În principiu, aceștia făceau diferența între teritoriile ce capitulaseră de bunăvoie și cărora li se oferea un fel de tratat ce conținea drepturile și îndatoririle pe care le reveneau și teritoriile ale căror locuitori aleseseră să lupte împotriva armatelor arabe și erau tratate, în principiu, cu mai multă severitate. De fapt, se pare că diferența nu era mare, pentru că noii stăpâni au ales în general, cel puțin la început, să păstreze starea de lucruri existentă în vechile teritorii, pentru că nu aveau cum să organizeze imediat o nouă administrație.

Ideea că musulmanii ar fi obținut răsunătoare victorii trecând prin foc și sabie țările pe care voiau să le cucerească nu mai circulă de mult. La ora actuală, se știe că formula ce permitea creștinilor să-și păstreze credința contra unei „răscumpărări" părea că nu-i apăsa prea tare pe aceștia. Populația supusă nu se sinchisea prea tare de către cine anume era guvernată, atâta vreme cât era pace, iar impozitele erau rezonabile. S-a spus că noii stăpâni nu au presat populațiile din teritoriile cucerite să adopte Islamul și pentru faptul că aceasta ar fi presupus secarea unei surse de venituri pentru cuceritori, cea provenită din impozitul de capitație.

În prima etapă a cuceririlor, în Magreb, arabii nu intraseră adânc în teritoriile cucerite : cavalcada armatelor cuceritoare s-a desfășurat aproape de țărmul mării, antrenând în drumul ei localnici dornici să participe la războaiele duse mai departe. Armatele care au cucerit Spania cuprindeau mulți berberi și l-au avut în frunte pe Tariq ibn Ziad, berber de origine și musulman de dată recentă (de la numele lui provine denumirea strâmtorii Gibraltar, *Geabal Tariq*, „muntele lui Tariq"). A doua etapă a cuceririlor a însemnat o adevărată luare în stăpânire a teritoriilor și, după cum se va vedea mai departe, arabizarea lor totală sau parțială. Această etapă are loc în secolul al XI-lea, în timpul dinastiei Fatimizilor din Egipt, când triburi războinice din Peninsulă (cele mai

celebre dintre acestea fiind Banu Hilal, Banu Maqtil și Banu Sulaym) sunt trimise în Egipt și Sudan, apoi spre nord-vestul Africii, în teritoriile locuite de berberi, unde se așază și marchează prin prezența lor, din punct de vedere etnic și cultural, întreaga regiune.

Un istoric sudanez contemporan (Yusuf Fadl Hasan, 2005) își propune să prezinte o istorie a pătrunderii arabilor în Sudan, a arabizării treptate a acestei țări (numele dat de arabi este *bilad al-Sudan* – „Țara negrilor") și reușește de fapt să dea o idee și despre felul în care Egiptul, în primul rând, a fost arabizat, dar și țările din nordul Africii. Este vorba mai degrabă despre pătrunderea arabilor în teritoriile africane, care începe înainte de Islam, prin migrații ale acestora pe uscat (prin Sinai) într-o mai mare măsură și pe apă (prin Marea Roșie) într-o mai mică măsură, în perioadele când viața în ținuturile Arabiei era foarte dificilă. Și atunci, și mai târziu, este vorba despre o pătrundere cu scopuri economice, legate de comerț (inclusiv cel cu sclavi), minerit și păstorit în deșertul Nubiei, de transportul pelerinilor etc. Legendele spun că ar fi fost vorba despre invazii arabe în Africa chiar și înainte de era noastră, ceea ce ar putea justifica într-o anumită măsură pretențiile unor sudanezi de a fi descendenți ai unor triburi din sudul Peninsulei Arabice. Chiar dacă nu pot fi luate în serios toate genealogiile fabricate după instalarea Islamului și arabilor pe teritoriul actual al Sudanului, așa cum avertizează autorul acestei istorii, din tabloul pe care îl prezintă el, cuceririle din perioada imediat următoare apariției Islamului apar doar ca un episod în procesul îndelungat de arabizare a acestor ținuturi.

Peste tot, pe măsură ce se extind teritoriile cucerite, prezența cuceritorilor se face simțită tot mai mult. Autoritatea acestora se exercită pornind de la taberele militare așezate pe locul unor vechi orașe (în Siria, de exemplu) sau în cele nou construite, cum ar fi Fustat (în Egipt), devenit ulterior Cairo, Basra și Kufa (în Irak). Chiar în cadrul puterii deținute de arabi, s-au creat unele tensiuni între pretendenții la succesiune după dispariția califului Omar : Ali, vărul și ginerele

Profetului Muhammad, și Othman, sprijinit de un puternic grup de membri ai tribului Quraysh. A fost un război în toată regula, încheiat prin acceptarea de către cei doi a unui arbitraj. Rivalitatea dintre cele două tabere, apoi asasinarea lui Ali lasă în urmă o diviziune care persistă: partizanii lui Ali, membri ai „partidei" lui (*shi'a*, de unde denumirea de *shiiți* – în română, transcris *șiiți*), și cei care se autodenumesc partizanii tradiției, ai datinii (*sunna*, de unde *sunniții*, majoritari în Islam). Nu toți au fost de acord cu ideea de arbitraj, fapt pentru care unii s-au retras, au ieșit din această dispută; numele acestui grup relativ restrâns de musulmani puritani, dar care va juca un rol în revoltele și răsturnările care vor urma, este *kharijiți*.

După încheierea perioadei în care stăpânirea este în mâna unor califi aleși, cei numiți ulterior „bine ghidați", urmează perioada dinastică, începând cu dinastia Omeyyadă, în timpul căreia în sistemul de guvernare au loc numeroase schimbări: capitala se mută la Damasc, într-o zonă mai apropiată de Mediterana, destul de fertilă pentru a permite întreținerea unei curți care începe să le imite pe cele bizantine și sassanide; se construiesc moschei și alte edificii; se constituie o armată regulată, iar deseori administrația este ținută în mână de străini. După 690, araba devine limba administrației.

2.3. *Arabizarea teritoriilor cucerite*

2.3.1. Ce înseamnă arabizarea teritoriilor cucerite

Când vorbim despre arabizarea teritoriilor cucerite de către arabi, ne referim la introducerea limbii arabe în aceste teritorii. De îndată ce am formulat astfel problema, se pot pune o serie de întrebări, și anume:

- Despre ce fel de limbă arabă este vorba?
- Cine erau cuceritorii, ce limbă (sau ce limbi) cunoșteau/vorbeau ei, câți dintre ei stăpâneau limba Coranului, ai cărei purtători se presupunea că erau?

- Cine erau cei cuceriți, ce limbă (sau ce limbi) cunoșteau/vorbeau ei și care era limba lor de cultură (acolo unde este cazul)?
- Unde și pe ce durată se impune limba arabă literară ca limbă de cultură și unde se impune limba arabă ca limbă vorbită?
- Cum se produce arabizarea în cazurile menționate mai sus?

Vom încerca să răspundem la aceste întrebări nu în ordinea enunțată, ci pornind de la situația anterioară perioadei cuceririlor, atât în Peninsula Arabică, cât și în teritoriile ce urmau să fie cucerite.

În Peninsula Arabică nu exista o singură limbă și nici măcar o singură limbă *arabă*; așa cum am mai arătat la începutul acestei lucrări, exista o limbă arabă „de nord", cu dialecte între ai căror vorbitori înțelegerea era posibilă, și o limbă arabă „de sud", sudarabica, pentru vorbitorii din nord, subîmpărțită la rândul ei în dialecte. Limba arabă din centrul și nordul Peninsulei este cea care ne va interesa în continuare; când vorbim despre arabizare, ne referim la răspândirea limbii arabe din nord, sub forma ei literară și/sau sub forma dialectelor vorbite. În mod propriu, arabizarea ar trebui să însemne numai răspândirea formei vorbite a limbii arabe, înlocuirea limbii din teritoriile cucerite cu un dialect arab. În sensul acesta, arabizarea se va produce și în sud, lăsând în urmă doar câteva dialecte vorbite până astăzi în unele zone din Yemen, în Oman și în Socotra. Țările care ulterior s-au numit „arabe" sunt cele în care s-a constituit un dialect arab pe baza limbii pe care o aduceau cu ei cuceritorii și care aveau drept substrat limba vorbită de localnici. S-a întâmplat și ca un dialect arab vorbit să se stabilească într-un nou teritoriu, odată cu vorbitorii săi este cazul dialectului numit *hassaniyya* din Mauritania, care-și trage originile din sud-arabă și, astfel, este diferit de celelalte, care sunt de tip nord-arab). Vom reveni mai departe la câteva ipoteze privind constituirea dialectelor arabe vorbite.

Am arătat în capitolele anterioare că limba arabă a Coranului, ce urma să se impună ca limbă de cult în tot spațiul musulman, era, în linii mari, identică cu limba poeziei preislamice, care, în opinia unora, era o limbă supradialectală. Pentru alții, această limbă a poeziei pare numai un „registru înalt" al limbii triburilor din centrul și nordul Peninsulei, ceea ce explică faptul că era concepută ca fiind identică sau aproape identică cu limba vie a unor triburi beduine de după Islam, dar diferită de limba arabilor sedentari din aceeași perioadă. Limba Coranului se impune cu o relativă ușurință ca limbă de cult și specifică administrației în teritoriile cucerite, pentru că era strâns legată de adoptarea noii religii și a noii stăpâniri. Adoptarea ei în această calitate a favorizat probabil și adoptarea arabei ca limbă vorbită. Dar, în afară de toate acestea, arabizarea ar fi putut să fie facilitată și de prezența în teritoriile cucerite a unor populații vorbitoare de arabă așezate acolo de mai multă vreme, cum a fost cazul în Sudan, după spusele legendelor relatate de Yusuf Fadl Hasan, la care ne-am referit mai sus. Iar dacă localnicii nu auziseră de arabă, ei puteau fi dintre cei care vorbeau limbi semitice, din a căror familie face parte araba, sau așa-zisele limbi „hamitice" din Africa, rude mai îndepărtate ale limbii arabe ; sonoritățile limbii arabe, structurile și chiar o parte din vocabular nu le erau cu totul străine. Prezentăm în cele ce urmează câteva situații în care se produce arabizarea după Islam și care exemplifică unele observații de mai sus.

În nordul și nord-vestul Peninsulei Arabice, cuceritorii arabi găsesc limbi semitice, deci înrudite cu araba. În *Siria*, limba vorbită era una semitică, siriaca (a nu se confunda cu siriana, dialectul sirian al arabei vorbite) ; aceasta continuă să fie utilizată ca limbă vorbită de către creștini până la sfârșitul secolului al VIII-lea (și chiar până astăzi, în unele localități din Siria, Irak, Iran și Turcia). Ca limbă literară, este utilizată de către creștini până în secolul al XIV-lea. Arabizarea a început curând, prin armatele arabe cuceritoare, dar s-a petrecut mai ales în perioada dinastiei Omeyyade, care a introdus limba arabă literară și în administrație.

În *Irak*, cea mai mare parte a populației vorbea limba numită arameeană sau aramaică, o limbă semitică importantă, care a avut și statutul de *lingua franca* (limbă de contact între grupuri) în Orientul Mijlociu. Alături de aceasta, era utilizată persana medie (numită *pehlevi*), ca limbă administrativă în regiunile aflate sub stăpânirea sassanizilor. Araba era vorbită de unele triburi anterior nomade, care se așezaseră înainte de Islam în această zonă. Limba greacă nu era străină arabilor din zonă, în calitatea ei de limbă de cultură.

În *Egipt*, greaca era limbă de cultură și a administrației. Limba coptă (hamitică) era limbă vorbită și apoi limbă de cultură. Ca limbă vorbită, a fost de mult înlocuită de arabă (care a fost învățată direct în taberele militare de la cuceritorii arabi), iar ca limbă de cult s-a păstrat până relativ recent.

În *nordul Africii* se vorbeau dialecte berbere (se pare că o limbă berberă de cultură nu a existat la venirea arabilor), precum și o limbă romanică, despre care nu există multe informații. Araba a pătruns ca limbă de cult în prima etapă a cuceririlor, iar ca limbă vorbită în a doua perioadă, când arabizarea se realizează prin strămutarea unor triburi originare din Peninsula Arabică. Dialectele berbere supraviețuiesc în zona muntoasă, mai mult în Maroc și Algeria și mai puțin în Tunisia (pentru observațiile de mai sus și pentru cele care urmează, vezi Versteegh, 1997, pp. 93-98).

Ne-am referit până acum la arabizarea ce a reușit să se realizeze, în sensul că limba arabă a fost adoptată ca limbă literară și vorbită. În mare, populațiile din țările sau zonele menționate se consideră arabe până în zilele noastre, tocmai pentru că au adoptat limba arabă (nu sunt singurele, după cum vom vedea). Următoarele țări la care ne vom referi prezintă o situație specială ; nu lipsit de semnificație este faptul că populațiile la care ne referim în continuare nu vorbeau limbi înrudite cu araba.

În *Iran*, araba a început să fie utilizată ca limbă de cultură și în administrație după primul secol al Islamului, înlocuind limba pehlevi. Limba persană vorbită a continuat să existe

pe teritoriul Iranului alături de alte limbi minoritare, inclusiv araba, vorbită la Horasan și înlocuită în cele din urmă, ca peste tot, de către persană (o limbă ce aparține familiei indoeuropene). Subliniem că persanii (iranienii) nu sunt nici din punct de vedere etnic arabi.

În *Andaluzia*, așa cum este numită de obicei Spania cucerită de arabi, araba a fost nu numai o limbă a religiei, de cultură și administrativă, ci chiar o limbă vorbită de mulți spanioli. O situație asemănătoare a fost în Italia, mai ales în *Sicilia*, unde araba a fost limbă de cultură în perioada stăpânirii arabe și după aceea.

În *Malta* avem de-a face cu o situație cu totul specială : un dialect arab asemănător cu cel tunisian se impune unor locuitori creștini, nu fără să sufere puternice influențe italiene și, mai târziu, engleze. Limba malteză ce a rezultat a devenit limbă națională în 2004, când Malta a fost primită în Uniunea Europeană. Maltezii nu se consideră arabi.

2.3.2. Două tipuri de arabă

În general, atunci când vorbim despre adoptarea de către o populație a unei alte limbi decât cea inițială, separăm situația în care limba cuceritorului este adoptată prin măsuri administrative de cea în care o populație își impune limba alteia, datorită unei superiorități pe un anumit plan (comerț, politică, religie etc.), aceasta după o perioadă mai mult sau mai puțin îndelungată de bilingvism. În ceea ce privește araba literară, știm că ea s-a impus, datorită Coranului (în principiu, intraductibil), în țările musulmane, unde păstrează un mare prestigiu, forme instituționalizate de predare și publicații, chiar dacă țările respective nu sunt arabizate.

În ceea ce privește limba vorbită, care beneficia și ea de prestigiul dat de calitatea de cuceritori și apoi de stăpâni ai arabilor, aceasta probabil că s-a impus datorită „prezenței pe teren” a unui număr suficient de mare de vorbitori (vezi situația din Magreb, cu al doilea val de cuceritori), fie prin

soldații din diverse triburi care se întâlnesc în taberele militare și care răspândesc apoi un fel de arabă comună, de tipul latinei vulgare, fie prin imigranți. Oricum, se spune că araba a fost învățată mai repede de către vorbitorii de limbi înrudite, în primul rând, cele din familia apropiată, semitică (cum este cazul aramaicei) ; chiar și berbera este de departe înrudită cu araba, ca membră a marii familii afro-asiatice sau semito-hamitice.

Limba arabă literară este de alt tip lingvistic decât toate celelalte varietăți de arabă, în primul rând, așa-numitele „dialecte" arabe vorbite ; lingviștii numesc „sintetice" limbile de tipul arabei literare (și al latinei, de exemplu), ce realizează prin flexiune în cadrul cuvântului diverse distincții gramaticale (caz, mod etc.), și „analitice" limbile de tipul „dialectelor" arabe vorbite și al majorității limbilor romanice, care realizează prin cuvinte separate aceste distincții : în română există două tipuri de construcții, prima în româna literară, iar a doua în româna populară (numele văru*lui* meu *vs* numele *lui* văru-meu). Noile dialecte arabe (pe care le numim astfel pentru a le deosebi de cele vechi, din epoca preislamică) sunt analitice, deci împărtășesc trăsături de tipul celor amintite mai sus pentru româna populară. Alături de alte forme, cele analitice sunt considerate procedee de facilitare, de simplificare, atunci când este vorba despre achiziția unei limbi noi în general sau utilizarea unor limbi de contact imediat, cum sunt pidginurile. Acestea sunt forme simplificate ale unei limbi (engleză, franceză și altele), fiind utilizate în contacte limitate de către vorbitori ce nu au vreo altă limbă în comun ; când se dezvoltă, se răspândesc și ajung limbi materne, ele sunt numite creole.

Versteegh (1984) a vorbit la un moment dat despre „pidginizare și creolizare în istoria limbii arabe" și a comparat din acest punct de vedere istoria arabei literare, care ar trece, simplificată, în dialectele vorbite, cu istoria latinei, care trece în limbile romanice. Unii au obiectat, spunând, printre altele, că nu știm exact care este limba pe care arabii au adus-o cu ei, pentru a ne da seama în ce măsură a fost

vorba despre niște strategii de simplificare utilizate de către cei cu care veneau în contact. Nimeni nu crede că arabii cuceritori vorbeau limba Coranului, din moment ce tocmai acest lucru li se reproșa arabilor deveniți sedentari : faptul că au „stricat" limba arabă (le reproșează acest lucru și marele istoric al arabilor, Ibn Khaldun). Dar asemănarea evoluției celor două mari familii de limbi (cele „neolatine" și cele „neoarabe", cum li s-a mai spus) a fost considerată suficient de frapantă pentru a atrage atenția unui mare lingvist de la începutul secolului trecut, Antoine Meillet (1921). Problema este că așa-zisele „dialecte arabe" nu provin din araba literară, așa cum limbile romanice provin din latină ; prin urmare, asemănările nu pot merge prea departe.

Limba arabă literară se răspândea prin mijloacele educației oficiale (ne gândim la educația islamică) sau prin cei care își urmau discipolii ; adevărații săi cunoscători au fost întotdeauna puțini (privilegiații se numeau *al-khassa* – „elita"). Araba vorbită se răspândea prin contacte directe ; cei care o vorbeau în Imperiul Arabo-islamic erau mulți, însă nu prea erau luați în considerare (*al-'amma* – „vulgul", „oamenii de rând"). Arabi sau arabizați, aceștia au păstrat de-a lungul secolelor o variantă a arabei căreia nu i-au spus niciodată pe nume, adică nici „limbă" (termenul *lisan* desemna și organul vorbirii, și sursa denumirii ce simbolizează mijlocul de comunicare, adică limba sau *lugha*, termen obișnuit pentru limba literară), nici „arabă" (*'arabiyya*), ci *lahja*, cuvânt care însemna la origine marginea limbii (organul vorbirii) sau grai. Respectul s-a păstrat intact de-a lungul secolelor pentru limba arabă literară.

Limba arabă vorbită care a servit arabizării pare să fi fost ea însăși una simplificată, care pierduse caracteristicile unei limbi sintetice, datorită faptului că a fost utilizată ca limbă de contact cu străinii. Aceste contacte au avut loc în orașele din Peninsula Arabică (în nordul acesteia) sau în taberele militare ce adunau arabi din diferite triburi, vorbitori de graiuri diferite obligați să se înțeleagă cu localnicii, dintre care unii vor însoți armatele cuceritoare în drumul lor spre est și spre vest.

Capitolul 3

Arabi și străini în Imperiul Arabo-islamic

3.1. *Semnele afirmării conștiinței identitare*

S-a spus de multă vreme că pare un paradox al istoriei arabilor faptul că o conștiință de sine a acestora apare mai ales după Islam, religie care propagă ideea egalității tuturor musulmanilor, indiferent de etnie. Unitatea de limbă din perioada preislamică este o primă formă de manifestare a identității de grup, dar aceasta e depășită la apariția Islamului de sentimentul apartenenței la o comunitate care este „cea mai bună dintre toate" : a musulmanilor de pretutindeni. În perioada primilor califi, în timpul cuceririlor arabe, acest sentiment este cel care-i mână în luptă pe musulmani, ideea că sunt arabi și că au aceeași limbă trecând pe planul al doilea.

Semnele afirmării „arabismului" se manifestă clar începând cu domnia lui Mu'awiya (661-680), cel care va fi considerat ulterior întemeietorul dinastiei Omeyyade. Este vorba, cel puțin la început, despre un calif care nu aspiră la autoritate religioasă, ci le apare tuturor ca fiind șeful armatei tribale arabe, ce reușește să extindă în continuare Imperiul în Africa și în Transoxiana, în condițiile în care trebuie să facă față unor permanente revolte șiite și kharijite. Printre urmașii săi se remarcă Abd al-Malik (685-705), cel care a introdus moneda de aur musulmană și a impus limba arabă ca limbă administrativă.

Perioada marilor cuceriri luase sfârșit ; începe perioada în care se pune problema relației cu Celălalt, cu străinul

care vorbește o altă limbă, după cum arată Ibrahim Anis (1970):

> Atunci când cuceririle se încheiaseră, în epoca omeyyadă, când arabii au intrat în contact cu alte neamuri și le-a venit greu să se înțeleagă cu aceștia, și-au recăpătat sentimentul că au propria limbă, care îi deosebește de alții, că ființa și unitatea lor stă numai în această limbă, cu care s-au mândrit strămoșii lor dinainte de Islam și care a fost onorată prin revelarea Coranului prin intermediul ei (p. 177).

Introducerea limbii arabe în administrație (despre care am vorbit mai sus) a însemnat că toate actele administrative au fost transpuse din persană în arabă în Iran, din greacă în arabă în Siria și din coptă în arabă în Egipt. Arabizarea administrației, precum și întreaga atitudine a califilor omeyyazi față de limba și cultura arabe îl determină pe Ibrahim Anis (1970) să afirme: „Se poate spune fără a exagera că statul omeyyad a fost arab mai degrabă decât musulman" (p. 177).

În perioada acestei dinastii, totul capătă tentă arabă, începând cu modalitatea de conducere a statului și mai ales cu importanța deosebită acordată limbii arabe. Califii își trimiteau fiii în deșert pentru a învăța o arabă curată de la beduinii care o păstraseră nealterată și o vorbeau spontan, ca pe o limbă maternă, nu ca pe una învățată, cum se întâmpla cu cei din așezările sedentare și mai ales din orașele mari, unde amestecul de populații adusese cu sine „stricarea" limbii, după cum se spunea.

Se povestește, afirmă Ibrahim Anis, că Walid, fiul califului Abd al-Malik, făcea o mulțime de greșeli în arabă, iar tatăl său și-a exprimat regretul că nu l-a trimis la timp în deșert ca să-și perfecționeze acolo limba, și asta din prea multă dragoste pentru el (în deșert viața era extrem de dură). Până la urmă, califul tot nu și-a lăsat fiul în ignoranță, și a adus la palat un grup de învățați întru ale limbii arabe care să-l mediteze, considerând că o persoană care nu le cunoaște limba nu poate să-i conducă pe arabi. Se spune că totuși n-ar

fi învățat mare lucru, ceea ce l-a făcut să fie mai puțin interesat de cultura arabă și de arabism decât tatăl său.

Ibrahim Anis mai amintește că în perioada omeyyadă era preferată compania poeților decât a celor aflați la stăpânire, specialiști în drept canonic (lucru de mirare, dacă știm că în Coran poeții sunt cei care „umblă prin vale și spun ce nu fac"). Poetul de curte al omeyyazilor era al-Akhtal, un arab creștin din tribul Taghlib, perfect cunoscător al limbii arabe. Sigur pe prețuirea lui Abd al-Malik, al-Akhtal intra la el cu un lanț de aur la gât de care atârna o cruce ; era cam amețit, iar în barbă îi sclipeau picături de vin. Cu toate acestea, califul îl onora și zicea despre el că este cel mai poet dintre poeții arabi (*'ash'aru al-'arab*). Dar poetul se mândrea mai degrabă cu faptul că este arab, decât că este creștin, iar una dintre temele cu care își satiriza adversarii era faptul că aceștia nu fuseseră născuți de mame arabe (Anis, 1970, p. 178).

Tot mai mulți arabi de vază nu sunt născuți de mame arabe (la fel și în cazul unor califi) și, în general, prezența nearabilor la curțile califilor, în administrație și în cultură, se simte tot mai mult, mai ales după sfârșitul dinastiei Omeyyade și începutul dinastiei Abbasside.

3.2. *Cine sunt „străinii" din spațiul arab*

Chiar înainte ca acest amestec de populații să se fi produs, „străinul" era o prezență remarcată în spațiul arab începând cu perioada preislamică. Istoricii arabi și nearabi au dovedit că „insula" arabă, cum îi spun arabii Peninsulei, care unora le-ar fi putut părea izolată de restul lumii, a avut relații cu vecinii și chiar cu alte popoare mai îndepărtate, prin intermediul comerțului, dar și al războaielor. După Islam, mai ales în epoca abbasidă, străinii se află în număr mare chiar în inima Imperiului Arabo-islamic, adică la Bagdad.

Printre străinii ce se află pe teritoriul arabilor încă din perioada preislamică se numără sclavii.

3.2.1. Sclavii și eliberarea lor

În perioada anterioară Islamului exista un număr mare de sclavi; ei constituiau o clasă socială distinctă, cu trăsături proprii, căreia îi reveneau diverse activități subalterne. O serie de date în legătură cu sclavii se găsesc în lucrările în proză apărute după Islam, însă care reiau relatări păstrate din tradițiile anterioare în legătură cu războaiele arabilor (așa-numitele *'ayyam al-'arab*). Din acestea rezultă că o sursă importantă de sclavi și mai ales de sclave o constituiau luptele între triburile arabe sau între acestea și alte neamuri. Istoria a păstrat numele unora dintre femeile sclave, mai ales când erau de origine „nobilă" sau mamele unor personalități importante.

Pe de altă parte, prin comerț sau cu alte ocazii, arabii ajungeau în ținuturi relativ îndepărtate; alteori, străinii veneau în ținuturile arabilor. Unii dintre aceștia erau sclavi, iar alții erau oameni liberi din Etiopia, Bizanț, Iran, Sham sau Egipt. Nasser Eddine al-Asad (1988) ne spune că un copt, tâmplar de meserie, ar fi participat la construcția Kaabei. Informații în legătură cu străinii din perioada apariției Islamului se găsesc în număr relativ mare în lucrări ce relatează biografia (*sira*) Profetului.

În perioada respectivă existau numeroase târguri de sclavi, la Mecca aflându-se cel mai mare dintre ele. Există multe informații în legătură cu calitățile cerute sclavilor ori sclavelor pentru a fi cumpărați sau oferiți unor personalități importante. În legătură cu sclavii și sclavele pradă de război din perioada preislamică, Nasser Eddine al-Asad remarca:

> Oricare ar fi fost cauzele războaielor ce au izbucnit înainte de Islam, scopul lor era de a pune mâna pe un număr cât mai mare de prăzi și prizonieri. Dacă războiul era pentru pedepsirea unor ucigași (*tha'r*), de cele mai multe ori, prizonierii erau omorâți. Dacă nu, erau păstrați, pentru a obține prețul răscumpărării. Iar bărbații invidioși și geloși năzuiau să le ia prizoniere pe femeile dușmanilor lor (p. 36).

Sclavii unor persoane de rang inferior erau mai ales negri africani, iar cei care aparţineau unor personalități și califului erau de diverse naţii : slavi, turci, georgieni, abisinieni și alții.

Deși după Islam motivele pentru care sclavele ori sclavii erau achiziționați nu s-au schimbat, statutul lor a cunoscut totuși o îmbunătățire semnificativă. În principiu, nici un musulman nu mai putea fi sclav, iar sclavii trebuiau tratați în general cu îngăduință. Profetul ar fi spus (vorbele și faptele Profetului sunt consemnate în *Hadith* pornind de la informațiile celor din jurul său) : „Cât despre sclavii voștri, aveți grijă să mănânce la fel ca voi, să aibă haine la fel ca voi. Când greșesc și nu-i puteți ierta, vindeți-i, căci și ei sunt oameni și nu trebuie să fie chinuiți".

Despre eunuci se spune că erau cumpărați gata castrați, din Armenia sau din Siria, pentru că Islamul nu permitea castrarea lor. Sclavele erau utilizate pentru treburi domestice sau, dacă erau frumoase, puteau deveni concubinele stăpânilor. Sclava concubină care îi năștea stăpânului său un băiat recunoscut de către tatăl său căpăta un statut special, iar la moartea stăpânului era eliberată. Copilul născut din această relaţie era tratat la fel ca fiii femeilor libere.

Sclavele se bucurau de mai multă libertate de circulație decât femeile libere, nu purtau văl și erau cele care îi inspirau cel mai adesea pe poeți. Pe de altă parte, în pofida a ceea ce se crede, femeia musulmană mamă joacă un rol important în societatea arabă. În perioada la care ne referim aici (cea a dinastiilor Omeyyadă și Abbassidă), rolul mamelor, printre care și cele străine, sclave sau sclave eliberate, era important ; e suficient să amintim aici rolul mamei de origine persană a califului Harun al-Rashid, care s-a ocupat, cu mijloace nu tocmai corecte, de succesiunea la tron a fiilor săi.

Eliberarea sclavilor era recomandată, mai ales când aceștia aderau la Islam. O categorie întreagă de sclavi eliberați pentru că au trecut la Islam au rămas pe lângă familia foștilor stăpâni și îndeplineau diverse funcții, unele foarte onorabile. Numele care li s-a dat, *al-mawali*, îi desemna la început pe nearabii liberi, dar mai ales pe sclavii eliberați

care se atașaseră unor grupuri arabe cu ocazia convertirii lor. Sub acest nume erau cunoscuți mai ales iranienii, dar mai târziu și alții (de exemplu, turcii, care sunt cei care constituiau „gărzile pretoriene" în perioada de sfârșit a dinastiei Abbasside).

Pe vremea dinastiei Omeyyade, acești străini numiți *mawali* erau tratați cu dispreț ; de pildă, se spune că, dacă un astfel de străin se afla călare în fața unui om liber, el era obligat să descalece și eventual să-i ofere acestuia calul. Abia spre sfârșitul dinastiei Omeyyade *mawali* încep să aspire la egalitate de tratament, pe care, într-o anumită măsură, o dobândesc în timpul dinastiei Abbaside. Tot atunci ei încep să fie folosiți în funcții publice, unele dintre ele importante. Casta puternică a „secretarilor", *kuttab*, era constituită în mare măsură din acești *mawali*.

Said Boustany (1967) ne aduce aminte că majoritatea califilor abbasizi erau fiii unor sclave concubine nearabe : persane, bizantine, anatoliene, turce, berbere și slave.

3.2.2. Alți străini

Printre oamenii de rând din orașe, precum și printre cei care se ocupau cu comerțul se aflau reprezentanți ai diverselor neamuri din califat. Spre Bagdad, mai ales, se îndreptau oameni care veneau și de la granițele Imperiului. Clot (1989, p. 201) afirmă :

> se dusese vestea că aici nu se moare de foame. Înflorirea comerțului a fost însoțită de îmbunătățirea nivelului de trai al populației, pe care multe orașe din Evul Mediu timpuriu european l-ar fi putut invidia.

Cei care se ocupau de afaceri erau persani, greci, indieni, evrei, ultimii fiind mai ales zarafi și bancheri (se știe că Islamul nu permite împrumutul cu camătă). Tot în lucrarea menționată mai sus se arată că „rasismul e un sentiment necunoscut în Islam, necunoscută e și ura față de cei care nu împărtășesc credința în Profet, fie ei creștini sau evrei"

(p. 207). Aceasta nu înseamnă însă că arabii nu aveau manifestări de orgoliu național, ca să spunem așa, și de oarecare dispreț pentru cei care nu erau în stare să vorbească așa cum trebuie limba lor (vezi mai jos).

Said Boustany (1967, p. 17) citează din geograful arab al-Ya'qubi cuvintele prin care acesta descrie diversitatea etnică din rândurile populației din Bagdad :

> Orașul este locuit de persoane dintre cele mai diverse. Toate popoarele din lume au un cartier aici, un centru de negoț și de comerț ; de aceea, găsești aici la un loc ceea ce nu găsești în nici un oraș din lume.

Cei mai mulți dintre străini erau persani. Aceștia, ca și alți locuitori ai Bagdadului, au dezvoltat un fel de patriotism local care semăna cu acea legătură de solidaritate ce îi unea pe membrii aceluiași trib (*'asabiyya*). Pe de altă parte, cei care treceau pe acolo se întreceau în a lăuda orașul : „dacă n-ai văzut Bagdadul, se cheamă că n-ai văzut nimic din lume".

Din secolul al IX-lea încep să-și facă tot mai mult apariția turcii (mai ales militarii). Cei care se numeau *rum*, adică bizantinii, aveau o colonie la Bagdad, biserici, iar mulți dintre ei ocupau funcții înalte și erau tratați cu considerație de elite. Dar, în vremuri grele, antipatia locuitorilor musulmani se revărsa asupra lor, pentru că erau bănuiți că furnizează informații dușmanilor.

Teritoriile cucerite furnizau centrelor importante ale administrației și culturii din Imperiul Arabo-islamic un număr important de personalități care nu erau nici musulmani, nici arabi. Despre rolul lor în cultura arabo-islamică vom vorbi și în capitolele următoare.

3.2.3. Cum sunt priviți și cum sunt numiți străinii

În general, străinii erau recunoscuți prin dificultățile pe care le întâlneau în pronunțarea sunetelor arabe, precum și prin greșelile de gramatică pe care le făceau (acestea din urmă

erau numite, cu un termen general, *lahn*). Motive de dispreț erau faptul că nu vorbeau și ei „ca oamenii” și că înlocuiau un sunet cu altul (interesant este că, de orice origine ar fi fost, ei simțeau nevoia să înlocuiască sunetele specific arabe, cum sunt consoanele „emfatice”, cu cele neemfatice, să neglijeze în rostire „stopul glotal” numit *hamza* ș.a.m.d.).

Din cauza acestor dificultăți în rostire, care le trădau imediat originea, străinii erau ironizați sau chiar disprețuiți. Nu este specific arabilor acest „etnocentrism”, manifestat printr-un dispreț amestecat cu teamă față de cei care nu vorbesc la fel ca „noi”. Claude Lévi-Strauss (1967) definea etnocentrismul astfel:

> Prejudecată conform căreia un grup crede că „umanitatea” încetează la frontierele tribului său, ale grupului său lingvistic, ba câteodată și ale satului său, într-o asemenea măsură încât un mare număr de populații așa-zis „primitive” sunt desemnate cu un nume care înseamnă „oameni” (sau câteodată, cu mai multă discreție, s-ar zice, „cei buni”, „cei excelenți”, „cei compleți”), implicând prin aceasta că alte triburi, grupuri ori sate nu au caracteristici umane ori nu sunt chiar oameni, ci cel mult „ăia răi”, „maimuțe de pământ” sau „ouă de purice” (p. 21).

Fonagy (1983) observa tendința universală de a imita vorbirea străinilor prin cuvinte de origine onomatopeică (cum ar fi *a dondăni* din limba română), ceea ce i se pare o formă de regresiune spre copilăria speciei: se presupune că onomatopeele s-ar afla la originea limbajului articulat, iar utilizarea lor de mai târziu de către străini ar fi rezultatul unui reflex de apărare împotriva necunoscutului. Al-Jahiz (1968, p. 26) ne spune că arabii percepeau vorbirea negrilor ca pe un „mormăit” (*damdama*), un bâzâit (*hamhama*) sau un croncănit – oricum, ca pe niște sunete scoase de animale. Toate aceste cuvinte exprimau emoții și reacții negative față de celălalt. Oricum, pentru arabi, ca și pentru alții, sunetele limbii Celuilalt sunt „urâte”, însă la fel de ciudat ni se pare

să se vorbească despre sunete „frumoase”, așa cum arabii vorbesc despre limba lor, după cum vom vedea mai departe.

Cei mai apropiați dintre străini, cei mai numeroși în teritoriul arab erau iranienii (așa își spun ei, pentru că noi le spunem mai degrabă persani, după numele unei provincii din această țară). Sigur că vorbirea lor le-a părut ciudată arabilor, cu atât mai mult cu cât era vorba despre o limbă aparținând unei familii lingvistice diferite de cea a limbii arabe (persana este înrudită de departe cu româna, nu cu araba, dar a împrumutat scrierea arabă și un număr mare de cuvinte din această limbă). Numele pe care arabii l-au dat populației care vorbea această limbă (și apoi și altora, cum ar fi greaca) a fost *‘ajam* sau *’a‘jam*, care înseamnă la origine „obscur”, „de neînțeles”, „cu accent străin” ; vechile dicționare (printre care și *Lisanal-’arab*) încep definirea numelui colectiv *‘ajam* ca fiind „contrariul lui *‘arab*” („nearabi”, am zice noi). Atrage atenția faptul că adjectivul derivat din această rădăcină, *’a‘jam* (utilizat și ca substantiv la singular), este unul care indică „particularități de ordin fizic sau psihic, infirmități” și înseamnă nu numai „cel care nu vorbește corect araba”, dar și „străin, barbar, mut, bestial”. Alt adjectiv, *‘ajamiyy*, cu semnificația de „nearab, străin, barbar”, ajunge și în limba română, trecând prin turcă sub forma *ageamiu* (de la „străin” se trece ușor la ideea de „nepriceput”, „prost”).

Și străinilor din nordul Africii li se spunea, printre alte denumiri, *‘ajam*, după cum afirmă Marston Speight (2007), care face o utilă trecere în revistă a unor surse musulmane care vorbesc despre populațiile băștinașe pe care arabii cuceritori le găsesc în nord-vestul Africii. Este vorba, în primul rând, despre berberi, vechii locuitori ai zonei, eterogeni din punctul de vedere al religiei, desemnați de arabi fie prin termenul *majus* (care însemna „păgâni”, termen non-peiorativ), fie prin termenul *mushrikun* („politeiști”, termen peiorativ pentru arabii musulmani). Alți locuitori erau numiți *rum*, denumire obișnuită pentru bizantini, diferențiați între ei în funcție de cum erau socotiți, creștini sau păgâni. Africani (*‘afâriq* sau *afâriqa*, cuvânt de origine feniciană) erau numiți toți, adică un amestec de

populații care a dat și numele unei zone, fie cea de la vest de Egipt, fie una ce corespundea aproape în întregime cu cea a Tunisiei actuale (Speight, 2007, p. 282). Temenul *rum* se aplica străinilor care le erau familiari ; el se suprapunea deseori cu cel al creștinilor în general (vom reveni la semnificația acestor denumiri în capitolele următoare).

Mulți nearabi au învățat limba arabă „la perfecție”, dacă perfecțiunea poate exista în această privință, i-au închinat laude și au așezat-o, printre preferințele lor, înaintea propriei limbi. Numeroși musulmani de origine nearabă (*mawali*) au participat la valorizarea patrimoniului cultural preislamic (printre ei se numără autori de antologii de versuri, de proză și de proverbe din perioada preislamică), la cultivarea limbii arabe (unii au fost mari autori de gramatici și dicționare). Acestor *mawali* preocupați de „îndreptarea” limbii arabe li s-ar fi spus : „Dacă [acum] o îndreptați [e bine, pentru că], voi sunteți primii care au stricat-o”.

Când vorbim despre „străini” în acest context, ne referim în primul rând la persani, promotorii cei mai eficienți ai limbii arabe. Limba persană nu începe să fie din nou utilizată în mediile intelectuale din Iran decât în secolul al XI-lea, mai ales în literatură și poezie. Este citat deseori celebrul poet și învățat persan Omar Khayyam (m. 1131), care își scrie în persană cunoscutele catrene în care cântă frumusețea și vinul, iar în limba arabă își face cunoscute lucrările științifice, printre care și o carte de algebră.

Despre contribuția străinilor la „arabizarea” Imperiului Arabo-islamic la cultura de limbă arabă în ansamblu vorbește Ali Umlil, în cartea sa intitulată *Puterea culturală și puterea politică* (1996). El se referă în mod special la contribuția „scribilor, funcționarilor” (*al-kuttab*), în general de origine străină, la arabizarea administrației Imperiului Arabo-islamic. Disputele în privința arabizării n-ar fi avut loc între arabi și nearabi, ci între nearabi (arabizați și nearabizați). În opinia autorului, se poate înțelege astfel contribuția însemnată a nearabilor la studierea limbii arabe :

> De aici putem înțelege acest aspect ce ar putea să pară ciudat, și anume că slujirea limbii arabe, în privința așezării ei, a studierii în profunzime a patrimoniului său de informații [istorice] și de poezie, este în majoritate opera nearabilor (*al-mawali*). Ajunge să amintim aici ceea ce spunea Ibn Khaldun, și anume că acela care a pus bazele științei gramaticii a fost Sibawayhi, iar după el au venit al-Farisi și al-Zajjaj, toți persani de origine (Umlil, 1996, p. 57).

Despre un cunoscut filolog, Abu Ubayda (m. 825), Ali Umlil amintește că era tot un nearab, care îi vorbea de rău pe arabi, dar le cunoștea trecutul mai bine decât oricine. Căci existau, după cum se va vedea, persani și alte nații care țineau să le atragă atenția arabilor că civilizația lor este de mai ieri, pe când cea a persanilor are o istorie îndelungată. În apărarea arabismului și împotriva castei celor care îi ponegreau s-au ridicat doi nearabi : Ibn Qutayba și mai ales al-Jahiz, despre care va fi vorba pe larg mai departe.

3.3. *Mișcarea împotriva supremației arabilor :* al-shu‘ubiyya

Nearabii care au participat la cuceriri și nu s-au bucurat de același tratament cu arabii când a fost vorba despre împărțirea beneficiilor, precum și unii dintre cei care au participat la construirea noii culturi arabe nu se simt tratați ca egali de către arabi ; persanii mai ales își manifestă nemulțumirea în forme ce au fost asemănate de către unii cu o veritabilă mișcare îndreptată împotriva supremației arabe : *al-shu‘ubiyya*. Mișcarea se desfășoară în sânul și în numele Islamului, ce proclamă egalitatea tuturor musulmanilor : numai credința și manifestarea ei, pioșenia, pot să-l ridice pe un musulman deasupra celuilalt.

Este invocată deseori sura XLIX, versetul 13 din Coran, care îndeamnă la tratarea pe picior de egalitate a diverselor comunități umane, arabe și nearabe : „Noi v-am făcut popoare

(*shu'ub*) şi triburi (*qaba'il*) ca să vă cunoaşteţi unul pe altul, şi nu ca să rivalizaţi unii cu alţii în strămoşi şi în triburi". În versetul acesta, cuvântul *shu'ub* a fost explicat de către comentatori ca referindu-se la nearabi (*'ajam*), în timp ce cuvântul *qaba'il* a fost explicat ca referindu-se la triburile arabe. Acest plural, *shu'ub*, se află la originea denumirii mişcării de opoziţie iniţiată de persani în primele secole ale Islamului şi susţinută ulterior, cu precădere, tot de către aceştia.

Nu toţi autorii arabi moderni acordă aceeaşi importanţă acestor luări de poziţie care au fost câteodată abuziv tratate ca „antiarabe". Ibrahim Anis (1970) manifestă cea mai mare îngăduinţă faţă de aceşti *mawali*, străini nemulţumiţi, şi afirmă că numele care li se dădea (*shu'ubiţi*) nu era nicidecum peiorativ (cum putea să pară, adăugăm noi) ; în opinia sa, respectivul nume ar avea o semnificaţie asemănătoare cu cea a cuvântului *'ansar* („partizani"), care îi desemna pe adepţii lui Muhammad care i s-au alăturat la Medina, adică ulterior, făcând referire la faptul că şi aceşti *mawali* au aderat la Islam mai târziu, ceea ce nu-i face mai puţin musulmani. Tot el ne aduce aminte că Profetul ar fi manifestat de la început o mare îngăduinţă faţă de străinii care vorbeau prost araba. Ibrahim Anis aminteşte că un *hadith* (dar nu dintre cele sigure) spune că „oricine vorbeşte araba este arab", nu spune că trebuie să vorbească bine araba, ci doar că „cine vorbeşte araba merită să aparţină comunităţii arabilor şi să fie unul dintre ai lor" (Anis, 1970, p. 180). Profetul ar fi vrut să-i scape pe străini de complexul de inferioritate, iar pe arabi de complexul de superioritate.

Ibrahim Anis crede că aşa-numita *shu'ubiyya* era o luptă lingvistică şi avea drept cauză complexul de inferioritate lingvistică al iranienilor, ce nu erau în stare să utilizeze araba cum trebuia. Este vorba despre un termen antipatic, *urât*, ce apare la sfârşitul epocii omeyyade şi începutul epocii abbaside, dar care continuă să fie utilizat şi în epoca modernă :

> *Al-shu'ubiyya* este un temen urât, ce se repetă adesea în cărţile de istorie a Islamului şi care se mai utilizează încă

> de către unii, oral sau în scris, de fiecare dată când este vorba despre caracterizarea unei mișcări separaratiste într-o anumită zonă (Anis, 1970, p. 192).

Este o ocazie pentru autor să mediteze la „forța latentă" a unor mișcări separatiste :

> Este vorba despre o forță latentă, dar care pândește ocazia să se manifeste, o forță care pune stăpânire pe inimile și sentimentele oamenilor ; ea poate acționa oriunde condițiile sunt asemănătoare cu cele pe care istoria islamică le-a cunoscut la începutul epocii abbasside (p. 203).

Ibrahim Anis crede că persanii luptau pentru independență, pe care au și obținut-o în final, luptau cu coreligionarii lor pentru supremație culturală. La acestea el adaugă faptul că nici nu există în mod real documente serioase despre această mișcare, ci doar informații disparate în cărțile lui al-Jahiz și Ibn Qutayba ; dincolo de ele, există mai ales poezii care vorbesc despre defectele unora (arabii) și altele care le răspund, referindu-se la defectele celorlalți (persanii). Mari poeți, cum ar fi Bashshar ibn Burd și Abu Nuwas, erau din tagma *shu'ubiților* și îi ponegreau pe arabi, lăudându-i pe persani, dar califii nu le-au făcut vreun rău din această cauză, ci îi blamau doar pentru că beau prea mult și duceau o viață de dezmăț.

Toate atacurile *shu'ubiților* aveau legătură cu limba arabă și cu literatura arabilor, afirmă Ibrahim Anis, iar răspunsurile arabilor erau îndreptate în aceeași direcție. Cele două părți ar fi mers atât de departe, încât ar fi inventat *hadith*-uri care să-i avantajeze pe unii sau pe alții. De exemplu, persanii spuneau că Profetul ar fi zis : „Când Dumnezeu este mânios, face să pogoare revelația în arabă, iar când este satisfăcut, face să pogoare revelația în persană". Iar arabii răspundeau, pretinzând că Profetul ar fi spus : „Iubiți-i pe arabi pentru trei (lucruri) : pentru că eu sunt arab, pentru că arab este Coranul și pentru că limba celor din rai este araba" (Anis, 1970, p. 198).

În Occident, această mişcare împotriva supremaţiei arabe în califat a intrat în atenţia cercetătorilor mai ales după apariţia studiului lui Goldziher, inclus în *Muhammedanische Studien* (vol. I, 1889 ; vol. II, 1890), volum pe care îl cităm aici în traducerea în limba engleză (1966). Găsim şi la acest autor ideea că mişcarea ce s-a numit *shu'ubiyya* i-a interesat mai ales pe poeţi şi pe filologi. Când vorbeşte despre autorii persani care scriu despre defectele arabilor, Goldziher spune că aceştia aveau la dispoziţie o sursă de informaţii inestimabilă în satirele pe care poeţii arabi din perioada preislamică mai ales şi le adresau unii altora. Văzându-le, putem crede, urmându-l pe Ibrahim Anis, că s-ar putea să nu fi fost vorba despre o dispută etnică între arabi şi alţii, din moment ce arabii între ei, membrii unor triburi diferite, puteau să-şi arunce asemenea invective.

Sensibilitatea arabilor după Islam era însă mare atunci când era vorba despre limba arabă, care pentru ei era limba perfectă, şi se aşteptau să fie la fel pentru toţi musulmanii. Grecii şi persanii nu împărtăşeau chiar toţi această părere, iar disputele în această privinţă durează câteva secole după Islam. Multe dintre calităţile pe care arabii le găsesc referitor la limba lor (o sinonimie bogată, omonime speciale, cu semnificaţii opuse, metafore intraductibile etc.) sunt transformate de către adversari în defecte. Goldziher îl citează pe larg pe *shu'ubitul* Hamza ibn Hasan al-Isfahani (m. 350 h.), care colectează informaţii despre trecutul iranienilor pentru a-l opune celui al arabilor. În calitate de filolog, se ocupă de etimologie şi repune în drepturi etimonul persan acolo unde arabii pretindeau că ar fi vorba despre cuvinte de origine arabă (Goldziher, 1967, pp. 193-194).

Interesant este că unii autori moderni au văzut în spatele mişcării *shu'ubiyya* mai degrabă interese de clasă decât dispute rasiale. James T. Monroe (1970) citează un articol al lui H.A.R. Gibb în care este vorba despre semnificaţia socială a mişcării ; pe scurt, ar fi vorba despre disputa dintre vechea aristocraţie arabă şi noua clasă de mijloc, eterogenă în privinţa originilor, însă care aderă mai degrabă la idealurile

persane. Ca și Goldziher, Gibb acordă importanță acestei mișcări ce punea în discuție viitorul modelului cultural pe care se baza Imperiul Arabo-islamic.

Ibrahim Anis afirmă că *shu'ubiyya* este un fenomen redus la Orientul Imperiului Islamic, iar în Andaluzia n-ar fi existat un asemenea fenomen, cum s-a pretins. Cu toate acestea, există documente (puține, se pare) despre o mișcare de acest tip în Spania musulmană, care n-ar fi fost lipsită de legătură cu ceea ce se întâmpla între arabi și iranieni.

Cartea lui James T. Monroe la care ne-am referit mai sus are ca obiect traducerea și analiza unei singure surse privind *shu'ubiyya* în vestul Imperiului Arabo-islamic, adică în Andaluzia ; este vorba despre un text aparținând lui Abu 'Amir ibn Garcia al-Bashkunsi, urmat de câteva texte ce resping cu argumente ideile promovate într-o lucrare a lui Ibn Garcia despre care nu se știu prea multe.

Monroe (1970) arată de la început că *shu'ubiyya* din Andaluzia se datorează unor condiții foarte asemănătoare cu cele din estul Imperiului : „aroganța arabilor în felul în care-i tratează pe *mawali*" (p. 3). Arabii (care erau astfel prin cultură, dar nu întotdeauna prin rasă) se instalaseră pe cele mai fertile pământuri ale provinciei Andaluzia și din estul Peninsulei : „conducătorii provinciei Andaluzia erau arabi în măsura în care credeau că sunt sau voiau să fie" (p. 4). Iar ca musulmani de mult timp, îi tratau cu oarecare dispreț pe noii musulmani din Peninsula Iberică și din alte locuri. După îndelungate frământări, după dispute și de ordin religios ce separau diversele comunități și după căderea dinastiei Omeyyade, musulmanii de dată recentă instaurează un fel de „naționalism local", punând capăt privilegiilor minorității arabe. Noii musulmani din zonă (berberi și „slavi", adică europeni de diverse nații) instaurează și ei un fel de solidaritate de grup, iar unii dintre ei își fabrică genealogii orientale pentru a-și spori prestigiul (este cazul lui Ibn Hazm, despre care va fi vorba mai departe).

Abu 'Amir ibn Garcia, autorul a cărui epistolă o traduce Monroe, provine dintr-o familie bască ; fusese capturat de

tânăr și educat de către stăpânul său, astfel încât ajunge secretar la curtea lui Mujahid și un poet apreciat. Era cunoscut ca *shu'ubit*, adică o persoană care îi consideră pe nearabi superiori arabilor. Epistola despre care este vorba aici (scrisă cândva între 1051 și 1076) ar fi fost îndreptată împotriva unui cunoscut poet și vizir al lui Ibn Sumaydih, care și-ar fi lăudat stăpânul făcând aluzie la originile yemenite ale acestuia, dar alte ținte nu sunt excluse de Monroe. Important este că ideile generale ale epistolei nu diferă de cele ale *shu'ubiților* din est ; ele glorifică Iranul și Bizanțul, ca modele de civilizație, fără să-i defăimeze propriu-zis pe arabi. Nearabii, arată autorul epistolei, au merite recunoscute în introducerea științelor și filosofiei grecești în spațiul arab. Autorul își exprimă atașamentul său față de Islam, dar subliniază mai ales egalitarismul promovat de această religie. Egalitatea cu toți ceilalți este teza acestei epistole, revendicarea sa esențială. Refutațiile publicate în anexa epistolei au aerul că nu s-ar referi direct la ea, dar, prin modul în care pune în discuție probleme religioase și politice care reflectă situația Spaniei andaluze din vremea aceea, constituie și un răspuns implicit dat lui Ibn Garcia.

Pentru ceea ce ne interesează aici, important este că autorul epistolei și criticii săi se referă la idei promovate de *shu'ubiyya* în estul Imperiului Arabo-islamic. Nu a fost vorba deci despre o banală dispută între orgoliile și complexele arabilor și nearabilor, ci despre dezbateri cu răsunet în societatea vremii (mai ales în societatea literaților).

Ar mai trebui amintit cu această ocazie că André Miquel îl suspectează de tendințe *shu'ubite* și pe autorul (neidentificat) al uneia dintre numeroasele cărți despre *'aja'ib* („minunății, curiozități”), apărută în traducere franceză cu titlul *L'abrégé des merveilles*, în 1984. Miquel consideră că autorul cărții ar putea fi un copt care știe multe despre Egipt, despre vechimea civilizației egiptene, pe care, ca un veritabil partizan al mișcării *shu'ubiyya*, se pare că o opune civilizației arabilor. Probabil că au mai existat astfel de manifestări de orgoliu național opus stăpânitorilor, indiferent cum sunt numite ele.

Indiferent de opiniile ce pot exista în legătură cu dimensiunile fenomenului numit *al-shu'ubiyya*, pare evident faptul că mișcarea respectivă îi provoacă pe arabi să se autodefinească, pe de o parte, prin opoziție față de nearabii ce se grupează pentru a-i „defăima”, iar pe de altă parte, prin întoarcerea spre un trecut proiectat în mit.

Capitolul 4

Discursul de autolegitimare: al-Jahiz

Așa cum a rezultat din capitolul anterior, amestecul de populații în Imperiul Arabo-islamic dă naștere, pe de o parte, unor manifestări de orgoliu din partea arabilor și, pe de altă parte, la reacții de contestare din partea nearabilor nemulțumiți de pretenția arabilor la supremație în califat, nemulțumire exprimată mai ales sub forma mișcării numite *al-shu'ubiyya*. Noii musulmani, cei mai mulți de origine iraniană, țin să le amintească arabilor că persanii au rădăcini mai adânci în civilizație decât ei, care până nu demult erau păstori nomazi. Cea mai cunoscută replică la această mișcare a venit din partea lui al-Jahiz (1968), autorul unui text ce prezintă argumente menite să-i legitimeze pe arabi și să-i delegitimeze pe adversari.

4.1. *Pe scurt, despre al-Jahiz și cărțile sale*

Dacă ar fi să începem prezentarea autorului în manieră arabă, ar trebui să-i dăm numele întreg, care s-ar întinde pe două rânduri... O să ne mulțumim totuși să-i menționăm numele scurt: Abu Othman Amr ibn Bahr, poreclit al-Jahiz („Bulbucatul"), numele cu care a rămas în istorie drept cel mai mare prozator pe care l-a dat literatura arabă clasică. A trăit între 776 și 869. S-a născut la Basra, dintr-o familie săracă, iar bunicul lui era sclav negru. A avut ocazia să-i cunoască pe beduinii care veneau la târgul din apropiere de

Basra, Mirbad, și care-i vorbeau, în limba lor pură, despre tradițiile lor; a cunoscut însă și învățați care studiaseră această limbă și tradițiile. A mai cunoscut centrele de cultură ale Imperiului, printre care Damascul, iar la vârsta de cincizeci de ani s-a mutat la Bagdad, unde a rămas până la sfârșitul vieții. Aici a fost căutat de oameni din toate colțurile Imperiului Arabo-islamic, care auziseră de el și-i citiseră cărțile.

Citea cu mare pasiune tot ce-i cădea în mână, și astfel a ajuns să cunoască, în traducere, cărți indiene, grecești și persane. Era o epocă în care se traducea mult, iar al-Jahiz laudă traducătorii și cărțile care s-au arătat demne de a fi traduse în cartea sa *Kitab al-hayawan* (*Cartea animalelor* sau *Cartea vietăților* – despre toate acestea, vezi capitolul „Lauda cărții", în Anghelescu, 1986).

Când a ajuns să fie cunoscut până departe, cei de la putere au vrut să-l atragă, oferindu-i funcții importante în administrație; dar n-a rămas prea mult în aceste locuri care-i îngrădeau libertatea, ceea ce nu înseamnă că nu a căutat compania celor puternici, cărora le dedica lucrările sale, iar ei îl răsplăteau pentru aceasta, după obiceiul vremii. Este cunoscut și ca partizan al orientării teologice numită *mu'tazilism*, despre care unii au reținut doar că ar fi fost în favoarea utilizării rațiunii ca măsură a tuturor lucrurilor; de fapt, este vorba despre o doctrină teologică complexă, ce nu se poate rezuma în câteva cuvinte, doctrină despre care se știe că a ghidat orientarea unora dintre cărțile lui al-Jahiz. Cărțile acestea i-au atras prețuirea din partea unor partizani ai doctrinei, dar și criticile vehemente ale unor tradiționaliști, care vorbesc despre „minciunile" și „rătăcirile" lui.

Spre sfârșitul vieții, a fost țintuit la pat opt ani de zile, perioadă în care a continuat să citească, să scrie și să fie vizitat de elevii săi. Unul dintre aceștia povestește că al-Jahiz i-a spus în cursul unei vizite: „Eu, de partea stângă, sunt paralizat, nu simt nimic nici dacă mă taie cu ferăstrăul; pe partea dreaptă mă supără guta, mă doare și când se plimbă o muscă pe mine. Dar ce-i mai rău și mai rău sunt cei nouăzeci și nouă de ani ai mei!".

După socotelile noastre, n-a trăit chiar atât de mult, căci, conform calendarului lunar, anii sunt mai scurți, dar a trăit o viață plină, ce a lăsat urme adânci în cultura arabă. Imediat după moartea sa, a devenit cunoscut în toate centrele culturale importante ale Imperiului. Andaluzianul Abd Allah ibn Hamud al-Zabidi ar fi spus despre cărțile lui al-Jahiz : „M-aș mulțumi în rai cu cărțile lui al-Jahiz, în loc de toate bunătățile pe care mi le-ar putea oferi”.

Adevărul este că al-Jahiz a știut să-și atragă cititorii din toate timpurile prin felul în care prezintă chiar și subiecte ce ar fi putut să fie plictisitoare. Căci știința oferită în cantitate mare, spunea el, poate obosi, poate deveni neplăcută. De aceea, anecdota și vorba de duh își găsesc locul în toate lucrările lui, care au scopul mărturisit de „a instrui fără a plictisi”.

Unii dintre contemporanii și urmașii săi spun că al-Jahiz ar fi lăsat în urmă trei sute șaizeci de cărți, din diverse domenii ale științelor epocii. Cele mai multe s-au pierdut, iar cele care au rămas, în jur de treizeci, sunt suficient de importante pentru a-i păstra renumele peste veacuri. Cărțile sale despre care s-a vorbit cel mai mult în posteritate sunt *Kitab al-bukhala’* (tradusă în limba română cu titlul *Tratat despre zgârciți*), *Cartea animalelor* (*Kitab al-hayawan*) și *Cartea expresiei clare și a clarificării*. Alături de acestea, ne-au mai parvenit un mare număr de „epistole” (*rasa’il*), un fel de eseuri pe o temă precisă : despre albi și negri, despre sclavele cântărețe, despre turci etc.

Kitab al-bukhala’ este cunoscută unui public larg, din afara spațiului arab, pentru că a fost tradusă în mai multe limbi (printre care și în română, în 1985). O serie de istorioare despre zgârciți sunt prezentate cu umor unui public arab sensibil la acest viciu, pentru că făcea din generozitate una dintre calitățile sale fundamentale. Nu este de mirare deci că mulți zgârciți din carte, pricepuți să-și justifice viciul, sunt nearabi (de exemplu, un grup de persani din Marw care se întâlnesc pentru a discuta cum pot economisi cât mai mult).

Iată cum scapă un zgârcit de obligația de a-și trata oaspetele cum se cuvine (citez din traducerea Gretei Tartler, p. 58) :

Când unui marwazit îi sosește un oaspete care pare a pofti să șadă mai multă vreme, îl întreabă:
– Nu cumva ai prânzit?
Când îi spune da:
– Ei, dacă n-ai fi prânzit, ți-aș fi întins o masă pe cinste!
Când spune nu:
– Ei, dacă ai fi cu stomacul plin, ți-aș fi turnat cinci cupe de vin!
Așa că, orice ar zice, nu pică nimica.

Anecdotele din carte ne dau ocazia să medităm la specificul arab al acestui viciu, pe care îl cunosc toate neamurile. Multe dintre povestioarele cu zgârciți relatate cu umor de al-Jahiz ne prezintă un personaj foarte dornic să se laude cu ce are, drept pentru care invită la masă unul sau mai mulți oaspeți, după care amână momentul în care ar trebui să ofere masa ori îl eludează în întregime. Impulsul inițial este dat de valorizarea socială a generozității, comportamentul final fiind rezultatul naturii, al pornirilor individuale spre „economie” (pentru a-l justifica, zgârciții caută alte nume pentru viciul lor).

Cartea animalelor (sau *Cartea vietăților*, cum s-ar mai putea traduce) n-a beneficiat, după câte știm, decât de traduceri parțiale. Lucrarea e o adevărată enciclopedie a culturii arabe din secolul lui al-Jahiz și din cele care l-au precedat; în ea este vorba despre oameni și animale, despre politică și filosofie, despre teologie și lupta dintre diversele orientări, despre beduini și arabi în general. Unele observații vor trece și în *Bayan*, cartea ce constituie obiectul nostru de interes.

4.2. Kitab al-bayan – *document de legitimare a arabilor*

Kitab al-bayan (*Cartea expresiei clare și a clarificării*) – pe scurt, *Bayan* – este scrisă spre sfârșitul vieții lui al-Jahiz.

Ea însumează nu numai experiența unei vieți de cercetare și studiu, ci și materialul adunat de alții, arabi și de alte neamuri, într-o manieră intertextuală sui-generis, specifică acelor cărți despre care se spune că aparțin unui gen aparte, numit *adab*. La fel ca alte lucrări de acest tip și la fel ca alte cărți ale lui al-Jahiz, *Bayan* nu presupune o organizare strictă; ea trece de la un subiect la altul fără să avertizeze cititorul, apoi revine la el și-l abandonează din nou ș.a.m.d. De-a lungul lucrării, autorul lasă impresia că își dă seama că nu respectă o anumită ordine și recunoaște acest lucru; de exemplu, atunci când vorbește despre „expresia clară" (*bayan*), afirmă: „Acest capitol ar fi trebuit să apară la începutul cărții, dar l-am pus mai departe din anumite motive".

Nu este vorba numai despre caracteristicile speciei *adab* (care-și propune în primul rând să instruiască fără să plictisească), ci și despre faptul că această carte nu este o simplă acumulare de date, ci o lucrare retorică, ce are o țintă clară și de o mare importanță: combaterea adversarilor arabilor grupați sub stindardul *shu'ubiyyei*, desființarea argumentelor lor prin sublinierea importanței limbii arabe a Coranului, dar și a beduinilor, creatorii și păstrătorii acestei limbi, arabii prin excelență, cei mai puri și mai buni.

4.2.1. Care sunt adversarii

Aflăm în cursul lucrării că polemica este îndreptată împotriva reprezentanților mișcării *shu'ubiyya*, o „bandă" (*nihla*) caracterizată numai prin trăsături negative. Acești oameni trebuie descalificați, iar autorul face acest lucru prezentându-le viciile la superlativ; nicicând nu s-au văzut, spune el, oameni mai mizerabili, dușmani mai mari ai religiei, indivizi mai răi („invidia zace în ficații lor") și mai plini de ură („focul urii s-a aprins în inimile lor"). Dacă s-ar fi învrednicit să cunoască moravurile altora, calitățile lor (adică ale arabilor), ar fi încetat să mai scornească minciuni pe seama lor și s-ar fi liniștit (al-Jahiz, 1968, pp. 405-406).

„Minciunile” pe care le-ar fi scornit aceștia (iranienii, cu alte cuvinte), afirmațiile *shu’ubiților*, se referă, în mare, la absența civilizației la arabii din perioada preislamică, cândva păstori nomazi, obișnuiți să mâne oile și incapabili de o exprimare îngrijită. Din faptul că al-Jahiz nu spune niciodată foarte clar ce pretind adversarii săi se poate deduce că argumentele lor erau cunoscute în epocă. S-ar putea deduce, de asemenea, că al-Jahiz este convins, la fel ca alții, că totul se rezumă la invidia iranienilor față de arabi, pentru poziția pe care o au în comunitatea islamică, poziție aducătoare de tot felul de beneficii.

Tot capitolul ce are în vedere „bastonul” („bățul” sau „toiagul” – în arabă, *al-’asa*), precum și revenirile la tema respectivă în alte capitole din carte nu ar putea fi înțelese dacă nu avem în vedere că pe atunci se știa că oratorii arabi, la fel ca poeții, poartă în mână un baston sau un toiag atunci când își rostesc discursul sau versurile și că, neînțelegând utilitatea respectivului element de recuzită, *shu’ubiții* îl atribuiau unei obișnuințe moștenite de la arabii păstori, care se serveau de băț pentru disciplinarea animalelor, sau obișnuinței acestora de a-l utiliza ca armă.

La prima vedere, discursul lui al-Jahiz în privința „bastonului” pare ciudat, pentru că începutul, cel puțin, nu se referă nici la utilitatea bastonului sau a toiagului în producția poetică sau oratorică, nici la simbolistica acestuia. În loc să vorbească despre arabi, autorul o ia de departe, cu istoria lumii și a profeților succesive, așa cum e prezentată în Coran, deci cum ar trebui să fie asumată de către toți musulmanii, inclusiv de către adversarii săi. El vorbește despre marile personalități din istorie care au purtat toiag (Moise, Solomon etc.), insistând, bineînțeles, asupra faptului că Profetul Muhammad, ca și cei din apropierea sa, nu se despărțea de toiag. Pentru a răspunde celor care pretindeau că, în vechime, bățul era singura armă a arabilor, al-Jahiz vorbește apoi despre noblețea lemnului, materia din care se face toiagul, despre armele arabilor și relatează povești despre baston, citează versuri etc. Și, parcă pentru a răspunde celor

care se întreabă ce legătură există între toate acestea, al-Jahiz spune că toți cei care critică portul bastonului la arabi atacă implicit întreaga tradiție pe care a prezentat-o (al-Jahiz, 1968, p. 445).

Shu'ubiții nu-și dau osteneala să cunoască tradițiile arabilor, arată al-Jahiz după acest început care ne transportă în mit ; la ei, oratorul nu se desparte de însemnele caracteristice ale poziției sale : turbanul și toiagul sau sceptrul. Chiar dacă nu poartă o îmbrăcăminte caracteristică, are neapărat toiagul cu el. Se înțelege că toiagul acesta ar fi un fel de prelungire a gesturilor făcute cu mâna sau cu capul, pentru a exprima anumite semnificații, așa cum și cântărețul marchează ritmul bătând cu bastonul în pământ (p. 445). Nici poetul arab nu se desparte de baston, care este un element ce sprijină poetul în improvizarea poemului. Aceste observații ale lui al-Jahiz nu sunt deloc de neînțeles sau de nejustificat, dacă avem în vedere legătura care s-a făcut între portul bastonului și marcarea ritmului de către toți cei care s-au ocupat în epoca noastră de producerea poemelor orale. Bastonul ar fi avut un rol și în memorarea acestor poeme, îndelung păstrate sub formă orală în perioada preislamică și notate începând cu secolul al VIII-lea.

Muhammad al-Nuwayri se ocupă de această parte a cărții lui al-Jahiz consacrată bastonului (căreia îi vede o anumită independență) într-o lucrare intitulată *Retorica și cultul virilității* (*Al-balagha wa thaqafa al-fuhula*) (2003). Toate aspectele legate de semnificația bastonului și de valoarea metaforică a acestuia, așa cum rezultă din textul lui al-Jahiz, de legătura cu retorica arabă sunt tratate pe larg în această carte. Pornind de la faptul că în *Bayan* este vorba nu numai despre utilitatea bastonului, ci și despre o simbolistică atribuită acestuia, el face o legătură între cele două semnificații pe care dicționarele le atribuie cuvântului *fuhula* : pe de o parte, darul rostirii și elocvența, iar pe de altă parte bărbăția. Darul rostirii elocvente (darul poetic) poate să farmece femeile mai mult decât alte calități ale bărbatului : cuvintele frumoase, expresiile împodobite farmecă la fel ca frumoasele

sclave curtezane, căci inima e slabă, iar puterea pasiunii este mare, spunea și al-Jahiz, citat de Muhammad al-Nuwayri (2003, p. 139). Tot el ne atrage atenția asupra unui text din R. Barthes în care delectarea erotică și cea retorică sunt puse pe același plan.

4.2.2. Elocvența arabilor

Dacă avem în vedere titlul cărții lui al-Jahiz, *Cartea expresiei clare și a clarificării*, ea ar trebui să vorbească despre elocvență, despre retorică; de fapt, cu aceasta începe autorul și la ea revine mereu. Acest aspect al cărții lui a fost studiat în toate laturile sale și nu ne propunem aici să revenim pe larg asupra lui. Ne preocupă în mod special legătura pe care o face autorul între discursul despre limbă, despre exprimarea clară și corectă, despre elocvență și retorică și discursul de autolegitimare conținut în subtextul cărții.

Din acest punct de vedere, două probleme atrag atenția în mod special: 1. cum se realizează comunicarea în general și cum se definesc străinii prin limbaj; 2. cum apare elocvența arabilor în raport cu cea a altor neamuri.

Darul vorbirii și al expresiei clare, spune autorul, este unul dintre cele mai importante pe care le are omul. De la început, el citează un persan (!), regele Annushirwan, care spunea că incapacitatea de a vorbi clar poate fi compensată de o minte bună; dacă nu o ai nici pe asta, ai nevoie de bani pentru a reuși acest lucru; dacă n-ai bani, atunci e bine să ai prieteni care să te ajute să te descurci cu acest defect; dacă n-ai nici prieteni, atunci trebuie să taci, ca să-ți ascunzi defectul, iar dacă nici asta nu poți, nu-ți rămâne decât moartea și odihna veșnică (al-Jahiz, 1968, p. 19).

Coranul este forma desăvârșită sub care se prezintă limba arabă. Exprimarea cea mai bună este cea care imită cel mai bine limba Coranului (al-Jahiz, 1968, p. 25). Oamenii de rând nu pot aspira la acest grad înalt de elocvență, dar cel puțin pot aspira la corectitudine. Al-Jahiz vorbește despre felul în care

se produc sunetele limbii, despre defectele de vorbire datorate unor deficiențe ale aparatului fonator și despre greșelile pe care le fac străinii în pronunție și gramatică din cauza ignoranței și a faptului că nu sunt în stare să învețe limba arabă la fel de bine ca arabii. Autorul îl citează pe cunoscutul filolog al-Asma'i, care spune că grecii, persanii și siriacii nu posedă unele sunete pe care le au arabii (ceea ce se înțelege că ar fi un defect). O observație interesantă este cea privind felul cum au învățat araba nearabii din teritoriile ocupate :

> Oamenii din orașe [cele din teritoriile ocupate – n.n.] vorbesc limba arabilor ce s-au stabilit acolo, de aceea găsești deosebiri între cuvintele utilizate de către cei din Kufa, din Basra, din Sham și din Egipt (al-Jahiz, 1968, p. 25).

Străinii fac greșeli de toate felurile ; nu se pune problema ca, din această cauză, ei să nu poată fi înțeleși, pentru că te obișnuiești cu greșelile lor și, până la urmă, chiar și animalele pot fi înțelese în legătură cu ceea ce vor. Trebuie să te exprimi ca oamenii cultivați, așa cum merită această limbă care s-a așezat, a devenit suplă, docilă și s-a îmbogățit încă de pe vremea când era vorbită doar în Peninsula Arabică (p. 99).

Greșelile de limbă sunt simpatice doar atunci când sunt făcute de unele femei străine ; al-Jahiz reproduce versuri în care poetul afirmă că greșelile în privința utilizării genului gramatical îi dau farmec femeii (sclave) străine :

> Un farmec aparte îi dă în rostire
> Greșeala ce face cu osebire
> De este feminin, îl face masculin
> De este masculin, îl face feminin (p. 100).

O serie de greșeli de limbă pe care le făceau străinii (și nu numai ei), precum și reacția filologilor și a unor personalități ale vremii sunt relatate de al-Jahiz într-un capitol special, aflat pe la sfârșitul cărții. Greșeala de gramatică (*lahn*) și greșelile de pronunție (*lukna*) erau tratate ca boli și vicii, ba chiar ceva mai rău decât politeismul (!) (al-Jahiz, 1968, p. 321). În schimb,

despre străinii care vorbeau araba fără greșeală (filologi, ce-i drept), al-Jahiz spune că o vorbeau „de parcă limba lor ar fi fost cea a unui beduin”, adică exemplară (p. 323).

De la a vorbi pur și simplu corect la a vorbi clar și expresiv, a face ca ideile și semnificațiile „ascunse”, „sălbatice, singuratice” să iasă la iveală, înseamnă să ajungi la nivelul de *bayan*, despre care al-Jahiz spune că servește la „dezvăluirea” semnificațiilor. Dincolo de aceasta se află *balagha*, nivelul de expresivitate, de forță retorică pe care nu-l atinge oricine, ci numai poeții și oratorii pricepuți, așa cum o dovedește autorul prin textele pe care le citează. Iar dincolo de toate se situează limba Coranului, expresia desăvârșirii.

Acesta este argumentul principal pe care al-Jahiz îl opune adversarilor săi, care este unul irefutabil : limba arabă însăși, limba Coranului, dar și una capabilă să exercite asupra auditorilor o „magie îngăduită” (*sihr halal*). Islamul nu admite practicile magice, dar în ceea ce privește capacitatea de a impresiona, de a emoționa a rostirii arabe elocvente, cuvântul *magie* (*farmec*) nu a fost considerat nepotrivit. Al-Jahiz afirmă că expresia *magie îngăduită* (*sihr halal*) a fost utilizată pentru prima oară de califul Omar, cu referire la farmecul pe care îl degajă discursul coranic, iar apoi a fost aplicată și altor autori capabili să seducă prin discursul lor (mai târziu, chiar lui al-Jahiz, am spune).

Găsim la al-Jahiz un citat din Ibn ‘Abd al-Qays care va fi deseori repetat de alți autori, în legătură cu condițiile pe care trebuie să le îndeplinească discursul pentru a „trece” la celălalt : „Cuvântul, când pornește din inimă, la inimă ajunge ; iar dacă pornește de la limbă nu trece dincolo de urechi” (al-Jahiz, 1968, p. 59).

Autorul înșiră un lanț de surse (obiceiul vine de la forma de transmitere a spuselor profetului, *hadith*) pentru ca reprezentanții unor neamuri cu care arabii avuseseră de-a face să comunice ce ar fi spus despre elocvență. Nu se știe cât temei se poate pune pe aceste referiri, care au aerul mai degrabă că ar exprima punctele de vedere ale arabilor, ce capătă greutate dacă mai sunt exprimate și de alții (greci și

indieni) ; de exemplu, un indian ar fi spus că elocvenţa înseamnă că „semnificaţia [trebuie] să fie clară, ocazia să fie potrivită, gestul să fie la locul lui" (p. 61). A vorbi puţin, argumentarea clară, împărţirea discursului în părţi potrivite cu semnificaţiile şi multe alte aprecieri asupra calităţilor rostirii elocvente sunt luate de la alţii ori sunt produse de al-Jahiz şi puse în gura altora.

Nimic nu este mai important pentru discurs decât să se facă înţeles. Pe vremea lui al-Jahiz, oamenilor li se vorbea despre lucruri nemaiauzite până atunci (din religie, de pildă). Felul în care se poate trece de la o semnificaţie la alta ni-l explică al-Jahiz într-un mod ce poate fi înţeles şi de către cei care nu cunosc araba. Este vorba despre cuvântul *socoteală*, în sensul său propriu şi figurat, cel pe care îl găsim în expresia *a da socoteală* : „Dacă oamenii n-ar şti ce înseamnă «socoteală» pe lumea asta, n-ar înţelege ce spune Dumnezeu cel Atotputernic despre [a da] socoteală pe lumea cealaltă" (al-Jahiz, 1968, p. 57).

Interesantă este şi observaţia pe care o face autorul în legătură cu admiraţia oamenilor pentru ceea ce este rar, neobişnuit ; de aici ideea că, dacă două persoane se exprimă la fel de elocvent, cel mai urât la înfăţişare va avea mai mare succes, pentru că oamenii se minunează de lucruri neaşteptate – de pildă, de vorbele de duh ale nebunilor (p. 62).

Alături de darul rostirii, de capacitatea de a seduce prin vorbe meşteşugite, al-Jahiz laudă şi tăcerea. Nu numai al-Jahiz şi beduinii laudă tăcerea. Asceţii, oamenii pioşi spun vorbe înţelepte despre reţinere, în general (cum este de aşteptat de la ei), şi despre tăcere, în particular.

Al-Jahiz furnizează o serie de proverbe şi vorbe înţelepte în legătură cu tăcerea (care este „de aur" şi la arabi), printre care şi vorbele califului Abu Bakr, ce ar fi afirmat că „nimeni şi nimic nu merită o închisoare atât de lungă precum limba", sau vorbele Profetului, care ar fi spus că „nimic mai rău nu i s-a dat omului (servului lui Dumnezeu) decât limba lungă" (p. 112). Vorba lungă este blamată şi ea de către personalităţi dintre cele mai diverse.

Autorul spune însă că rostirea nu poate fi pusă pe planul al doilea, iar tăcerea pe primul plan, pentru simplul motiv că tăcerea se definește prin rostire, prin vorbire (este o *absență*), nu invers : așa cum stelele nu sunt la fel cu luna, nici tăcerea nu este pe același plan cu rostirea (al-Jahiz, 1968, p. 143).

4.2.3. Beduinii atoateștiutori

Partizanii *shu'ubiyyei* ignoră sau se prefac că ignoră calitățile arabilor în general și mai ales virtuțile celor mai puri, mai dotați și mai nobili dintre aceștia, care sunt beduinii. O mare parte din *Bayan* este consacrată prezentării desfășurate a acestui mit ce se află la originile construcției identitare arabe încă din perioada dinastiei Omeyyade.

Trebuie notat în mod special că în *Bayan* găsim un citat din ceea ce ar fi fost „testamentul" sau învățăturile califului Omar către cel care i-a urmat, cuvinte care îi recomandă pe beduini în mod special : „Vă recomand (de bine) oamenii deșertului [pentru că] ei se află la originea (*'asl*) arabilor" (p. 235).

Se înțelege de ce este nevoie ca al-Jahiz să prezinte în cartea lui toate elementele culturii preislamice, așa cum le-a receptat el în urma contactelor cu beduinii și cu cei care făcuseră „cercetări lingvistice și etnografice" în deșert. Așa cum am mai spus, în concepția *shu'ubiților*, arabii erau niște simpli păstori necivilizați, până când a venit Islamul să-i scoată la lumină.

Pentru a-i lămuri pe cei răuvoitori, al-Jahiz se oferă să-i prezinte pe păstrătorii limbii și culturii arabe pure, pe poeții și oratorii din deșert care ar mai fi existat încă în vremea lui. Să-i ducă în deșert și să-i prezinte pe beduini vorbind o limbă cum alta nu mai este :

> Eu spun că nu se află pe pământ o limbă care să fie mai plăcută, mai folositoare, mai elegantă, mai dulce, mai legată de raționamentul sănătos, mai potrivită pentru exprimarea clară decât acest limbaj al beduinilor, care

> vorbesc limba cea mai pură, care sunt înțelepți, atoatecunoscători și elocvenți (al-Jahiz, 1968, p. 91).

Limba adevăraților beduini este pusă în opoziție cu cea a orășenilor, care e artificială, „stricată" :

> Nu găsesc în vorbirea celor din vechime și în cea a beduinilor cuvinte urâte, idei mizerabile, un temperament de joasă speță, expresii respingătoare. Toate acestea se află în vorbirea noilor musulmani, citadini fandosiți, oameni a căror educație este cu totul artificială (p. 217).

Spontaneitatea, lipsa de artificiu pe care al-Jahiz o laudă ca trăsătură caracteristică a beduinilor în general, se manifestă și în limba lor : „Erau analfabeți, nu știau să scrie, erau dotați de la natură, nu utilizau artificii" (p. 405).

Această trăsătură caracteristică a beduinului se manifesta mai ales în poezia sa. Beduinul este poetul prin excelență, iar adevăratul poet trebuie să fie beduin, tot așa cum povestitorul-tip trebuie să fie orb și să aibă o voce puternică, așa cum șeful, conducătorul (de trib, de neam) trebuie să fie puțin surd și să aibă capul mare. Dovada că poetul adevărat trebuia să fie beduin este că, atunci când un poet (orășean) apare în fața lui în ținuta cea de toate zilele, califul Harun al-Rashid îl trimite să se îmbrace în costum de beduin și numai după aceea să se prezinte în fața lui (p. 65).

Caracterul improvizat face din poezia arabă o poezie adevărată. Persanii pot să aibă buni oratori, dar elocvența lor rezultă dintr-un studiu îndelungat, pe când beduinii aveau în sânge poezia, nu trebuiau s-o învețe. *Shu'ubiții* sunt invitați să vină să vadă cu ochii lor cum se face poezie în mediul beduin, să se convingă de acest dar special al arabilor din deșert (p. 405). Rostirea pregnantă, frumoasă era un lucru natural pentru beduini, nu trebuia să fie obiect de studiu și nici să fie transmisă prin tradiție ; se transmitea numai ceea ce se reținea involuntar, adică o mică parte. Din acest punct de vedere, poate că al-Jahiz exagera, cum se întâmplă în cazul polemicii : prin tradiție, poezia orală se transmite de la

o generație la alta, iar cantitatea de versuri despre care se spune că aparțin epocii preislamice, începând din secolul al V-lea, și care a ajuns până la noi este foarte mare.

Din faptul că în *Bayan* al-Jahiz citează mii de versuri se vede cât preț pune el pe poezie, bunul cel mai de preț al arabilor. Dar, cum spune tot el în altă parte, dacă ai traduce poeziile arabilor, n-ai găsi în ele nimic din ceea nu au spus înțelepții în cărțile lor. La el, versurile par mai degrabă o parafrază „elegantă" a unor observații înțelepte pe care el însuși le face în proză. Citând versuri, autorul respectă un ritual, și atâta tot.

Pare evident faptul că toate calitățile pe care al-Jahiz le descoperă la beduini au ca punct de plecare calitatea lor de păstrători ai limbii arabe pure. Aceasta e limba Coranului, a poeziei preislamice, care se diferenția de araba vorbită printr-o trăsătură considerată un fel de marcă de noblețe : mărcile de caz și de mod, ce apăreau sub forma desinențelor în cazul substantivelor și verbelor. Aceste mărci (în arabă, *al-'i'rab* – „flexiune desinențială cazuală și modală") caracterizau limba beduinilor ca având o înaltă ținută în raport cu celelalte forme de arabă.

Cuvintele, la fel ca oamenii, sunt, afirmă al-Jahiz, de diferite nivele ; unele sunt sălbatice, primitive și se potrivesc sălbaticilor și primitivilor (p. 90). Scriitorul trebuie să reproducă limbajul oamenilor, așa cum este el ; dacă vorbesc beduinii, atunci limba trebuie să aibă toate mărcile flexiunii de caz și de mod ; dacă auzi o anecdotă de la oamenii de rând, trebuie să ai grijă, atunci când o reproduci, ca nu cumva să folosești flexiunea desinențială (p. 91).

O altă trăsătură a beduinilor, dar și a altor arabi pe care o subliniază al-Jahiz este înțelepciunea, pe care o pune în opoziție cu filosofia, produsul străinilor. Autorul nu ne spune ce presupune această înțelepciune, ci dă numai câteva exemple : proverbele, zicalele, mostrele de artă oratorică. Se pare că, în primul rând, este vorba despre o înțelepciune practică, despre concluzii și sfaturi ce rezultă din experiența oamenilor deșertului și pe care o comunică în vorbe puține, căci

concizia a fost dintotdeauna considerată de arabi o mare calitate a discursului. Înțelepciunea se numește în arabă *hikma*, cuvânt care înseamnă la origine „zăbală" ; din această metaforă am putea deduce că „reținerea", cumpătarea, ar fi dovada supremă a înțelepciunii. Exemplele de reținere înțeleaptă în toate privințele nu lipsesc nici din cartea lui al-Jahiz, iar elogiul tăcererii, despre care am vorbit mai sus, face parte din ele.

Răbdarea, tot o formă de reținere, este și ea lăudată, însă ar trebui să ne întrebăm dacă nu în defavoarea acțiunii. Capacitatea de rezistență la încercările cele mai grele îl caracterizează în special pe beduin. Când este întrebat ce l-ar putea consola pentru dispariția fiului său, el răspunde că e consolat de gândul că nu i se va da să trăiască o nenorocire mai mare (pp. 143, 147).

Sahl ibn Harun (m. 858) este citat pentru îndemnul la cumpătare : „Trei [feluri de oameni] ajung mai rău ca nebunii, chiar dacă au fost cei mai înțelepți dintre înțelepți : cel mânios, cel gelos și cel beat" (p. 210).

Înțelepciunea constă în cultivarea unor trăsături nobile de caracter, cum ar fi generozitatea, bunătatea, blândețea și modestia. Toate pot rezulta și din răspunsurile pe care le dau înțelepții beduini la întrebările ce li se pun de către autor sau de către cei care fac cercetări în deșert. Numai că în formularea întrebărilor și în răspunsuri se vede câteodată că al-Jahiz și cei din jurul său au trecut prin școala înțelepciunii grecești și nu numai. De exemplu, autorul spune la un moment dat : „Un beduin a fost întrebat : ce este *frumosul* ?". În locul unei definiții a conceptului (despre care arabii cultivați știau de la greci), beduinul a furnizat exemple de lucruri „frumoase" : gura mare, vocea sonoră la poet și la orator. În altă parte, aflăm care este cea mai frumoasă priveliște : „palatele albe în grădinile verzi".

Întrebări ciudate erau puse beduinilor și de către filologii care făceau cercetări privind limba din deșert și se mirau că beduinul nu știe, de exemplu, ce înseamnă „cazul" substantivului. Planează o anumită confuzie între intuiția beduinului

și o știință care venea din afară și ai cărei purtători erau, de multe ori și în carte, asceții, misticii.

Nu prea sună a înțelepciune a oamenilor deșertului nici sfaturile privind cele patru lucruri de care trebuie neapărat să ai grijă, chiar dacă ești prinț: să te scoli de la locul tău pentru tatăl tău, să îl servești pe musafir, să te ocupi de calul lui și să-l slujești pe omul învățat (p. 249).

4.3. *Al-Jahiz despre arabi și nearabi*

Având în vedere că arabii se definesc pe ei înșiși drept cei ce vorbesc limba arabă, originea lor ar trebui să fie legată chiar de originile acestei limbi. Un mit al originii arabilor reprodus de către al-Jahiz în *Bayan* e strâns legat de limba arabă: Ismail, fiul lui Abraham, a fost dăruit de către Dumnezeu cu limba arabă clară, pe care o vorbea fără ca cineva să-l fi învățat vreodată, fără să fi făcut vreun exercițiu prealabil (al-Jahiz, 1968, p. 524). O versiune diferită a mitului (pe care autorul ar fi auzit-o de la Abu Ubayda) spune că Ismail ar fi început să vorbească araba la paisprezece ani, inspirat de Allah. În Coran se spune: „Noi nu am trimis vreun profet decât pe limba neamului său pentru ca să le vorbească acestora clar” (adică pe înțelesul lor).

Oricum, „oamenii superiori” sunt de acord să spună că:

> Arabii sunt o singură ființă [același lucru], pentru că sălașul lor și (Pen)insula este una singură, pentru că moravurile și calitățile lor sunt aceleași: există strânse legături de înrudire între ei, precum și asemănări [...]. Ei sunt aceiași de la natură și au aceeași limbă, iar dacă Dumnezeu le-a trimis un Profet dintre arabi, (înseamnă că) l-a trimis tuturor arabilor: toți sunt poporul său, pentru că toți au preeminență asupra străinilor, asupra națiilor care se ridică la luptă împotriva lor, pentru că ei se căsătoresc între ei și se înrudesc între ei (al-Jahiz, 1968, p. 525).

Așa cum am arătat mai sus, atrage atenția în *Bayan* identificarea arabilor cu beduinii, în pofida faptului că asprimea

acestora, sălbăticia lor, este și ea evidențiată. Califul Omar, care ar fi spus multe lucruri bune despre beduini, dacă avem în vedere desele referiri la vorbele sale în această carte, spunea: „Nici o comunitate nu seamănă atât de mult cu înaintașii noștri cum seamănă beduinii, dacă n-ar fi această asprime a lor” (p. 296).

Polemica împotriva partizanilor mișcării *shu‘ubiyya* este strâns legată de atitudinea lui al-Jahiz față de străini în general. Nu s-ar putea spune că autorul manifestă consecvență în această atitudine; de exemplu, îl vedem argumentând cu aceeași fervoare în favoarea negrilor, dar și împotriva lor. În unele pasaje din *Bayan*, aceștia apar ca barbari, sălbatici prin excelență (cum se face, se întreabă el, că negrii nu sunt mai deștepți decât o femeie sau un copil?), iar în altele apar drept curajoși, puternici și generoși (una dintre epistole se intitulează „Superioritatea negrilor față de albi”).

De fapt, al-Jahiz ne atrage atenția că, atunci când vorbește despre calitățile și defectele unor popoare, el are în vedere patru categorii de oameni: arabii, persanii, indienii și bizantinii. Sigur că nici aici nu este consecvent, pentru că și în *Bayan*, și în diverse epistole se referă și la alte popoare (una dintre epistole era consacrată „calităților turcilor”) care începuseră să-și facă apariția în metropolele arabe. Alții decât aceștia ar fi barbari, necivilizați (*hamaj*) sau aproape necivilizați. Nici arabii nu ar fi cu toții la fel:

> În ceea ce-i privește pe oamenii din popor, de aceeași religie cu noi, de aceeași limbă, cultură și moravuri, inteligența lor e peste nivelul acestora [al popoarelor necivilizate – n.n.] deși nu atinge nivelul elitelor, cu toate că și în sânul elitelor sunt diferențieri (al-Jahiz, 1968, p. 87).

Găsim în cartea lui al-Jahiz și o categorizare a oamenilor în funcție de abilități, fiecare popor excelând într-un domeniu: chinezii ar fi pricepuți în tehnică, abili în ceea ce privește tratarea metalelor și țesăturile, persanii sunt pricepuți în politică, turcii în ale războiului, iar arabii n-au fost nici comercianți, nici medici, nici agricultori, ci și-au îndreptat

forțele către poezie, retorică și cultivarea limbii. Se înțelege că aceste calități i-ar fi putut ridica pe vremea aceea pe arabi deasupra altora, din moment ce al-Jahiz le evidențiază tocmai pe acestea. La arabi, poezia nu este un lux, ci o necesitate, așa cum ar fi spus și califul Omar :

> În perioada preislamică, poetul era mai presus de orator, datorită faptului că era foarte necesar : el le consemna mărețele fapte de glorie, el băga spaima în dușmani și în cei care îi cotropeau [...], el îi ataca pe alți poeți (al-Jahiz, 1968, pp. 133-134).

Găsim și în *Cartea animalelor* elogiul altor neamuri, mai ales al grecilor și indienilor, în legătură cu științele și scrierile lor, traduse și folosite de către alte neamuri. Dar elogiul are ca punct central tot lauda poeziei arabe intraductibile :

> S-au tradus cărțile indienilor, aforismele grecilor, s-au adaptat cărțile din literatura persană. Unele dintre acestea au câștigat în frumusețe, altele n-au pierdut nimic. Dacă s-ar traduce însă vorbele înțelepților arabi [în versuri], această sursă de mândrie a lor care este metrul ar fi stricată. Și, chiar dacă le-ar traduce, n-ar găsi în ideile lor nimic ce n-a fost spus de alții, nearabi, în cărțile lor de înțelepciune (al-Jahiz, 1978, p. 56).

Este adevărat că, în *Bayan*, al-Jahiz subliniază că nu forma (metrul, rima) definește poezia, ci *intenția* (p. 154). Prezicătorii din perioada preislamică își rosteau prezicerile în versuri, ceea ce nu înseamnă că făceau poezie. Autorul subliniază de nenumărate ori că arabii sunt dăruiți de la natură pentru poezie, spre deosebire de ceilalți :

> arabii sunt cei mai dotați cu darul rostirii (*'antaq*), limba lor este cea mai vastă, vorbele lor sunt cele mai încărcate de semnificații, formele de compoziție a discursului lor sunt cele mai numeroase, proverbele și zicalele lor sunt cele mai bune și mai răspândite, naturalețea și spontaneitatea

> sunt apanajul lor ; (toate arată) care este deosebirea între ceea ce persanii și grecii numesc poezie (al-Jahiz, 1968, p. 200).

Interesantă mi se pare în cărțile lui al-Jahiz, cu precădere în *Bayan*, sublinierea diversității în rândul oamenilor, văzută ca rezultat al diversității condițiilor naturale și sociale. Dar oamenii *ajung* să semene între ei pentru că trăiesc în aceeași epocă, iar aceasta își pune amprenta asupra lor mai mult decât genealogia. Un adagiu în acest sens, pe care îl repetă de câteva ori în *Bayan*, este următorul : „Oamenii seamănă cu vremea lor mai degrabă decât cu strămoșii lor".

Contemporanii lui al-Jahiz au remarcat și ei că acesta se contrazice deseori nu numai în privința aprecierii străinilor, dar și în alte privințe : era foarte priceput în a face din alb negru și din negru alb, spunea unul dintre ei. Nu toate informațiile oferite de el trebuie luate întocmai ; despre cele geografice s-a spus că sunt adesea „fantasmagorice". Ar fi fost bine dacă ținea el însuși cont de sfaturile pe care le dădea (în *Kitab al-hayawan*) celui care se apucă să scrie o carte :

> Oricine scrie o carte nu trebuie s-o facă decât cu gândul că toți oamenii îi sunt dușmani, că toți cunosc în profunzime lucrurile pe care el le prezintă, că toți își îndreaptă atenția asupra lui. Și după aceea nu trebuie să se mulțumească numai cu atât, trebuie să lase cartea să se coacă, să nu fie mulțumit cu idei care îi vin repede în minte și care nu s-au maturizat. Începutul cărții este plin de tentații și de încredere în sine. Atunci când natura s-a liniștit, când agitația s-a calmat, când umorile s-au retras și sufletul a redevenit plin, [autorul] trebuie să-și revadă cartea, să reia pe îndelete diversele ei capitole pornind de la ideea că aspirația către perfecțiune trebuie să fie mai mică decât teama de a greși (al-Jahiz, 1978, p. 46).

Nu se poate spune deci că al-Jahiz nu era conștient de tentațiile pe care le prezintă asumarea rostirii, a discursului. Înainte de a începe *Bayan,* el adresează o rugă divinității :

„Doamne, ferește-mă de tentațiile și seducțiile discursului”. Este adevărat că n-a fost ferit întotdeauna de ispita vorbelor, însă cartea e fermecătoare, dacă putem spune așa.

În rest, când remarcăm inconsecvențe, contradicții, repetiții, treceri de la un subiect la altul, exagerări, nu trebuie să uităm că avem de-a face cu o retorică pusă în slujba apărării arabilor și a combaterii adversarilor lor, că este vorba despre un discurs polemic, puternic marcat ideologic. Ideologia este o formă de retorică, spunea Paul Ricœur, ea este „discursul construcției imaginare a societății”, iar „retorica este tehnica discursului persuasiv”. De la dorința de a plăcea se trece la dorința de a seduce și astfel discursul poate căpăta tente violente (Ricœur, 1986, p. 146). În opinia lui al-Jahiz, cei care nu au cunoscut Cartea sau cărțile sunt comparabili cu copiii, cu femeile sau cu animalele. Dar cei care produc știință și cărți, de orice neam ar fi, sunt vrednici de tot respectul.

Capitolul 5

Mituri identitare

5.1. *Limba arabă și scrierea arabă*

5.1.1. Limba arabă a începuturilor

Înainte de a aborda pe scurt problema „sacralizării" limbii arabe și cea, corelată cu prima, a personajului, despre care se spune că întruchipează perfecțiunea limbii arabe pure, și anume beduinul, sunt necesare câteva precizări despre felul în care ne raportăm aici la „mit". Cu mulți ani în urmă, Mircea Eliade sublinia :

> Pare improbabil ca o societate să se poată elibera complet de mit, deoarece, dintre notele esențiale comportamentului mitic – model exemplar, repetiție, ruptura duratei profane și integrarea timpului primordial –, cel puțin primele două sunt consubstanțiale condiției umane (Eliade, 1957, p. 31).

Modelul exemplar, ideea-forță – iată ce poate servi construcției identitare atunci când este vorba despre arabi și despre alții.

Problema este că și în spațiul arab echivalentul propus pentru mit, chiar atunci când au fost traduse și utilizate cărți ale lui Mircea Eliade (și au fost destul de multe), este cuvântul *'ustura*, care înseamnă „legendă" sau „poveste mincinoasă". Muhammad Arkoun, profesor la Sorbona pe atunci, a fost probabil printre primii care au aplicat în anii '80 conceptul de *mit* unei gândiri arabe încă „negândite", cum

spunea el. El încerca să justifice de ce nu scrie direct în arabă, de ce nu-și ține conferințele în această limbă atunci când este invitat în țările arabe : era vorba, spunea el, despre interpretările riscante pe care le poate avea în spațiul arab echivalarea „primejdioasă” cu *‘ustura* a francezului *mythe* (Arkoun, 1984, p. 18). Nu putem face cu totul abstracție de interpretarea „riscantă”, care persistă la arabi, ca și la noi, a mitului ca poveste falsă, produsă de popoare ce nu au la îndemână explicații „științifice”. Pentru ceea ce urmează, este important să subliniem că mitul pare o categorie universală a gândirii, iar comportamentul mitic un comportament general uman. Explicațiile ce se referă la mit apar de multe ori ca fiind tot atât de „științifice” precum cele care au reputația de a fi astfel.

*

Limba arabă, istoria ei, ca și istoria arabilor în general, au fost examinate în spațiul arabo-islamic prin prisma Coranului, conceput ca ultima Revelație adresată umanității de către divinitate, copie a textului existent pe „tabla bine păzită”, aflată în ceruri dintotdeauna. Mesajul este adresat în limba arabă pentru că Muhammad este transmițătorul și pentru că fiecărui profet i se comunică un mesaj pe limba lui.

Sintagma *limba arabă a Coranului* poate fi analizată în funcție de accentul care cade pe una sau pe alta dintre părțile ei : dacă vorbim despre „*limba arabă* a Coranului”, atunci va trebui să ne referim la interpretările date ideii că limba arabă a fost *aleasă* de către divinitate pentru transmiterea ultimului său mesaj, iar dacă accentul cade pe „*limba* arabă a *Coranului*”, atunci va trebui să ne referim la „dovezile” care au fost aduse pentru „inimitabilitatea”, pentru „miracolul” însuși al *textului* coranic, sub raportul limbii și stilului.

Întotdeauna a fost răspândită opinia conform căreia limba arabă însăși dispune de calități excepționale, care au făcut-o demnă de a fi aleasă pentru transmiterea de către Allah a Mesajului care încheie Revelația. Am arătat mai sus că și

al-Jahiz vorbește despre limba arabă ca despre limba perfectă, subliniind însă că ea se găsește în formă nealterată doar la oamenii deșertului. De-a lungul timpului, nu numai în secolele de aur ale culturii arabe, ci și aproape de zilele noastre, autorii unor lucrări consacrate limbii arabe aveau obiceiul să-și pună în fruntea introducerilor una sau mai multe fraze prin care mulțumeau lui Dumnezeu că a făcut limba arabă cea mai bună (sau cea mai „elocventă”, „cea mai pură” – *‘afsah* – dintre limbi). O altă formulă este cea în care autorul îi mulțumește lui Dumnezeu că a „onorat” (*sharrafa*) limba arabă făcând din ea limba Coranului.

Nu sunt deloc echivalente cele două formule, cum ar putea să pară la prima vedere. S-a subliniat adesea că ideea unei limbi – araba – care ar dispune de calități care s-o impună divinității pentru a transmite prin intermediul ei ultimul său mesaj nu este de acceptat în pură dogmă islamică. Concepția Islamului privind absoluta transcendență a lui Dumnezeu ar fi încălcată dacă s-ar accepta că ceva se poate impune divinității. Regretatul arabist francez Roger Arnaldez sublinia și el acest lucru:

> Ar fi prea puțin musulman să se creadă că araba are calități speciale care au desemnat-o lui Dumnezeu pentru ca El s-o utilizeze în ultimul său mesaj. Nimic nu I se impune Lui. Numai *după* [aceea] limba arabă a fost exaltată de către musulmani: valoarea ei provine numai din faptul că Dumnezeu s-a servit de ea pentru a trimite Coranul oamenilor. Ar fi zadarnic să se caute în structura sa calități sau posibilități de expresie excepționale (Arnaldez, 1965, p. 49).

Așa cum se va vedea mai departe, generații în șir au încercat să afle „dovezi” pentru excepționala capacitate de expresie a limbii arabe.

Pe de altă parte, ideea unei limbi privilegiate – araba – riscă să aducă atingere universalismului pe care îl proclamă religia islamică; de aceea, nici n-ar fi potrivit să se spună că limba arabă aparține numai poporului arab. Un *hadith* de o autenticitate îndoielnică îi atribuie Profetului următoarele vorbe:

> Omule ! Nu există decât un singur Dumnezeu și toți oamenii au același strămoș : adevărata religie este una singură ! Araba nu este pentru nici unul dintre voi mamă sau tată : nu este decât o limbă. Astfel, oricine vorbește araba este arab (*apud* Goldziher, 1967, p. 116).

Autorul andaluzian Ibn Hazm (994-1064), conștient că unii (arabi) cred că limba lor este perfectă, atrage atenția că nu există motive pentru a se crede că vreo limbă este superioară altora, nici o revelație neputând fi adusă ca argument în acest sens :

> Unii și-au imaginat că limba lor este cea mai bună, dar aceasta nu are nici un sens, deoarece condițiile superiorității sunt cunoscute : munca și specializarea. Cât despre limbă, ea nu muncește nicidecum, iar, pe de altă parte, nici o revelație n-a exprimat preferința unei limbi față de alta (*apud* Khalifa, 1987, p. 20).

Ibn Hazm citează, în schimb, din Coran, pentru a arăta că motivul pentru care acesta a fost transmis în arabă este ca poporul lui Muhammad să poată înțelege : fiecărui profet îi este adresat un mesaj în limba sa.

Limba arabă, care exista cu multe secole înainte de Islam, cum toți cercetătorii sunt de acord, trebuia să aibă un început și să fie plasată în istoria revelațiilor, a arabilor, până la profetul Muhammad, care ar fi spus : „Eu sunt cel mai elocvent dintre arabi” (sau „cel mai bun cunoscător al limbii”). Ibn Faris (m. 1004) expune concepția lui despre istoria arabilor în contextul revelațiilor în prima parte a lucrării sale *al-Sahibi*, un fel de enciclopedie a limbii arabe, justificând această așezare prin logica prezentării științifice a obiectului său : se începe cu originea, cu principiul de bază (*'asl*), pentru a trece apoi la ramificații (sg., *far'*). Punctul de plecare aici, ca în orice alt comentariu privind originea limbii, este propoziția coranică „Allah l-a învățat pe Adam toate numele” :

> Cineva ar putea să creadă că limba pe care am prezentat-o ca fiind „revelație încheiată” (*tawqif*) a venit, în totalitatea

> ei, dintr-odată. Dar Allah (cel puternic și mare) i-a inculcat mai întâi lui Adam (salutul asupra lui) ceea ce a vrut El să-i inculce [din limbă] dintre cele de care avea nevoie să știe în vremea lui, iar [mai apoi] din aceasta s-a răspândit ceea ce Allah a vrut. Apoi, după Adam, au existat printre arabi profeți (binecuvântați să fie), iar Dumnezeu l-a învățat pe fiecare ceea ce a vrut să-l învețe, profet după profet, până ce a ajuns la Profetul nostru, Muhammad (binecuvântarea și rugăciunea lui Dumnezeu să vină asupra lui). Dumnezeu i-a inculcat lui ceea ce n-a mai dat nimănui înainte de el, pentru a împlini ceea ce a găsit mai bun în limba care l-a precedat și astfel s-a încheiat (Faris, 1964, p. 33).

Limba este darul lui Dumnezeu, dar nu un dar venit dintr-odată, ci în revelații succesive, la fel ca Mesajul însuși. La fel, ea nu e definitivă decât în ultima revelație, expresia perfecțiunii.

Istoricul limbii arabe nu poate să facă abstracție de faptul că limbile sunt diferite și că divinitatea a împărtășit tuturor oamenilor din darul vorbirii. Ibn Ginni (1952, vol. I, pp. 40-47) încearcă și el să găsească o soluție pentru problema originii limbii care să țină cont și de diversitatea limbilor, și de cea a punctelor de vedere exprimate în legătură cu subiectul respectiv, într-o epocă de profundă influență a gândirii grecești. Și el pornește de la propoziția coranică menționată mai sus în legătură cu originea divină a limbii, numai că el arată că această propoziție poate să fie interpretată în mai multe feluri, de exemplu:

> Allah l-a învățat pe Adam numele tuturor lucrurilor existente, în toate limbile: arabă, persană, siriacă, ebraică, greacă și altele. Adam și progenitura sa vorbeau [folosind] aceste cuvinte. Mai apoi, urmașii lui Adam s-au răspândit în lume și fiecare a adoptat o anumită limbă, celelalte ștergându-se din mintea sa din cauza lipsei de utilizare.

Ibn Ginni trece în revistă și argumentele celor care spun că limba nu este o revelație, ci o „elaborare convențională”, care s-ar fi produs în felul următor:

> Se adună la un loc doi-trei înțelepți sau mai mulți, care vor să exprime lucruri neexprimate până atunci, și propun pentru fiecare un semn sau o expresie sonoră care, atunci când este pomenită, să se poată ști care este obiectul denumit, pentru a-l diferenția de altele și pentru ca menționarea numelui respectiv să dispenseze de aducerea obiectului în fața ochilor [...]. Ba s-ar putea chiar, în unele împrejurări, să fie nevoie să se pomenească ceva care nu poate fi adus sau apropiat, cum ar fi semnificațiile [abstracte], lucruri dispărute, adunarea a două contrarii sau altele asemănătoare.

Autorul are în vedere și extinderea „acordului" privind denumirea unor obiecte la îndemână asupra denumirii lor în alte limbi ; de la denumirea arabă a cuvântului *cap* (*ra's*) s-ar putea trece la denumirea persană (*sar*) și la altele asemenea, cum s-ar putea porni și de la persană către alte limbi, ca greaca și limba negrilor. Argumentul pe care îl prezintă pentru ideea unei „convenții" în legătură cu nașterea cuvintelor este felul în care meseriași cum ar fi zidarul, tâmplarul și alții numesc uneltele noi ce apar în domeniul lor de activitate : „termeni", am zice noi, cuvinte convenționale prin excelență.

O ipoteză privind originea limbii cu care Ibn Ginni crede că ar putea fi de acord este cea privind originea onomatopeică a cuvintelor : vuietul vântului, bubuitul tunetului, nechezatul calului și altele asemenea s-ar putea afla la originea tuturor limbilor. Este de înțeles de ce această ipoteză i se pare acceptabilă, dacă știm cât de mult l-a preocupat „motivarea iconică", cum îi spun lingviștii, adică potrivirea formelor limbii cu cele ale realității extralingvistice (vezi mai departe).

Ibn Ginni consideră că ipoteza convenționalistă nu contrazice ideea că la originea limbii se află divinitatea, și aceasta dacă se presupune că Dumnezeu ar fi creat în vremuri foarte îndepărtate oameni mai deștepți și mai îndrăzneți decât noi, ce ar fi putut inventa acest lucru minunat care este limba arabă. Admirația sa nețărmurită pentru această limbă arabă, pentru înțelepciunea, finețea, sensibilitatea, armonia și desăvârșirea sa, îl face să încline către ideea că ea nu poate fi decât o revelație divină.

Trebuie să observăm că, în Islam, discuțiile privind originea limbii se situează mai degrabă în cadrul teologiei și al teoriei dreptului (*'usul al-fiqh*) decât în cadrul științelor limbii : ceea ce am prezentat mai sus în privința opiniilor lui Ibn Faris și Ibn Ginni reflectă mai degrabă un tip de personalitate și un tip de lucrări, și anume unele cu caracter enciclopedic, ce își pun și problema „originii" obiectului lor de studiu.

Vorbind despre cele cinci poziții care pot fi distinse la autorii arabi vechi în ceea ce privește originea limbii, Bernard Weiss (1974) a încercat o sistematizare a acestora. Le menționăm aici pe scurt, pentru a arăta varietatea opiniilor privind acest subiect, aparent indiscutabil :

1. teoria „naturalistă", conform căreia limba își are originea într-o „afinitate naturală" între expresii și lucrurile naturale pe care le semnifică (oamenii manifestă o predispoziție către „imitarea" sunetelor naturii) ;
2. teoria „convenționalistă", conform căreia limba este o convenție socială, numele lucrurilor fiind astfel alese arbitrar ;
3. teoria „revelaționistă", conform căreia limba i-a fost revelată omului de către Dumnezeu ;
4. teoria revelaționist-convenționalistă, conform căreia Dumnezeu le-a revelat oamenilor din limbă atât cât a fost necesar pentru ca ei să se poată pune de acord asupra denumirilor ;
5. teoria conform căreia cele două ipoteze principale menționate sunt egal posibile, deci disputele nu-și au locul.

Weiss arată că, după secolul al X-lea, disputele în problema originii limbii par să fi încetat. Orientarea teologică numită *ash'arism* (după al-Ash'ari, inițiatorul ei, 873-935) adoptă o nouă interpretare a „Rostirii Divine", prezentată ca o „calitate abstractă, inerentă naturii divine și care, astfel, se ridică deasupra nivelului limbajului obișnuit" (Weiss, 1974, p. 41).

Chiar înainte de această dată, ideea că limba Coranului prezintă calități care o ridică deasupra rostirii curente este prezentă în numeroase lucrări consacrate caracterului „inimitabil" al discursului revelat.

5.1.2. Miracolul lingvistic

Limbajul Coranului, adică forma în care se prezintă Mesajul, dincolo de ceea ce numim în mod obișnuit „limbă și stil”, nu ar fi la îndemâna muritorilor ; însuși faptul că nu poate fi imitat de către aceștia este o dovadă a provenienței sale divine. Ideea este prezentă chiar în Coran (2.21-24) :

> Dacă aveți îndoială asupra a ceea ce Noi am făcut să pogoare asupra servului Nostru, faceți și voi o *sură* asemănătoare acesteia și chemați-i pentru aceasta pe martorii voștri în afara lui Allah, dacă spuneți adevărul. Iar dacă nu o faceți – și nu o veți face –, păziți-vă de Focul care arde oameni și pietre și care este pregătit pentru necredincioși.

Pornind de la aceste cuvinte, o întreagă literatură a luat naștere în spațiul arabo-islamic pentru a explica ceea ce s-a numit în arabă *‘i’jaz al-Qur’an*. *‘I’jaz*, cuvântul care s-a tradus în franceză, de pildă, prin „inimitabilitate”, este un nume derivat din verbul care înseamnă „a pune pe cineva în imposibilitatea de a face un lucru” : din rădăcina respectivă derivă și cuvântul *mu’jiza* („miracol”). De fapt, „minune, miracol” este traducerea mai potrivită pentru felul în care autorii musulmani vorbesc despre „diferența” limbajului coranic față de tot ce există. Așa cum am arătat mai sus, miracolul nu se rezumă la limbă, are și alte aspecte, rezumate într-o lucrare cunoscută, cea a lui al-Baqillani (m. 1013), cu titlul curent pentru astfel de lucrări *‘I’jaz al-Qur’an*. Toate formele de manifestare a „miracolului” au drept presupoziție ideea limitelor lui Muhammad ca persoană umană ; de aici rezultă ideea imposibilității ca acesta să fie autorul Coranului, și anume :

1. Coranul conține informații asupra lumii invizibile (*al-ghayb*), pe care oamenii nu le pot cunoaște.
2. Coranul prezintă tot ceea ce s-a întâmplat de la Facerea lumii până în momentul misiunii Profetului, lucruri pe care acesta, analfabet fiind, nu avea cum să le cunoască.

3. Perfecţiunea extraordinară a compoziţiei, puterea de expresie a Coranului nu pot fi opera unui om.

După cum se poate vedea din cele de mai sus, forma sub care se prezintă Coranul face parte din miracol, dar nu-l epuizează : chiar şi atunci când autorii de opere despre *'i'jaz* manifestă tendinţa de a accentua latura lingvistică a „miracolului coranic" (după secolul al IX-lea), ei nu uită să menţioneze că „minunea" coranică este tocmai conţinutul său : cum am putea traduce atunci termenul arab numai prin „inimitabilitate" ?

Miracolul rostirii coranice s-a manifestat, ni se spune, de la începutul predicii lui Muhammad. Ideea că vorbele lui Muhammad îi farmecă pe concetăţenii săi şi-a făcut loc de timpuriu, nu numai la adepţii săi de primă oră, ci şi la adversari. Este cazul viitorului calif Omar, care, la început, era un adversar îndârjit al lui Muhammad, refuza net să-l asculte şi şi-a schimbat atitudinea după ce l-a auzit recitând *sura Tah* : a izbucnit în lacrimi de emoţie şi, astfel, Coranul a pătruns în inima lui.

Am mai citat şi cu altă ocazie (Anghelescu, 1986, pp. 23-24) o mărturie de mare interes din prima perioadă a predicii lui Muhammad, când nu se ştia bine ce este cu acest tânăr orfan şi sărac ce pretinde să fie ascultat de către bogatele sale rude de departe, membri ai tribului Quraysh. Unul dintre aceştia, Walid ibn Mughira, îşi exprimă părerea în legătură cu acest pretins poet în faţa unor qurayshiţi ce se pregăteau să răspundă, la rândul lor, întrebărilor pe care se aşteptau să le pună beduinii care urmau să vină la târg, la Mecca. Să spună că este ghicitor, prezicător ? Nu, căci nu are aceeaşi manieră de a rosti vorbe rimate şi ritmate. Să spună că e nebun ? Nu, căci nu seamănă cu nebunii, fixaţi pe o singură idee. Să spună că e poet ? Nu, căci vorbele lui nu sunt precum cele ale poeţilor, aranjate într-un anumit metru. O fi vreun vrăjitor ? Nici asta nu se potriveşte, căci nu face vrăji ca vrăjitorii. Şi totuşi, spune Walid ibn Mughira, dacă ar fi să alegem ceva din toate acestea, mai degrabă l-am numi

vrăjitor, fermecător, căci ceea ce spune are farmec, „vorbele lui sunt precum un pom încărcat de poame”, iar ceea ce face el ține de magie (*apud* Bakri Shaykh, 1976, p. 176).

Despre magie se va vorbi în legătură cu discursul coranic și mai târziu („magie permisă, îngăduită”), pornindu-se de la o afirmație a Profetului : „Într-adevăr, există o magie în puterea de expresie (*bayan*)”. Cele spuse mai sus, în capitolul referitor la al-Jahiz, în legătură cu capacitatea de expresie și elocvența pe care și autorul nostru o pune în legătură în primul rând cu magia discursului coranic, ne scutesc să mai insistăm asupra acestui subiect.

Unii dintre cei care au simțit vraja rostirii coranice au încercat să-i găsească și sursa. Numeroase cărți s-au scris despre miracolul coranic (*‘i’jaz*), astfel încât se poate spune că această temă a dat naștere unui gen literar, unui tip anume de scrieri. Poate cel mai celebru autor de asemenea cărți și, fără îndoială, cel mai interesant din perspectiva în care ne situăm aici, este al-Jurjani, mort în 1078 (citatele din cartea sa, *‘I’jaz al-Qur’an*, sunt din ediția din 1961). Acesta consideră că este normal să dorești să-ți explici motivele pentru care oamenii simt o asemenea „uluire” în fața perfecțiunii expresiei coranice :

> Trebuie să găsești motive și explicații raționale pentru fiecare frază pe care o apreciezi, pentru fiecare cuvânt pe care îl găsești la locul lui, și pentru toate acestea trebuie să găsești o formă de exprimare, precum și argumente pentru ceea ce afirmi, deoarece este vorba despre o disciplină științifică (al-Jurjani, 1961).

Cartea lui al-Jurjani apare în secolul al XI-lea, adică după ce se constituise o tradiție de interpretare a Coranului din punctul de vedere al „miracolului” (*‘i’jaz*). Tradiția nu este reprezentată de un curent unitar, pentru că oglindea disputele teologice dintre partizanii curentului *mu’tazilit*, printre care și al-Jahiz, care sublinia rolul înțelegerii expresiei figurate, al metaforei, în ceea ce privește interpretarea Coranului, și

reprezentanții curentului ortodox majoritar, ce negau valorile metaforice ale cuvintelor din Coran. Pornind de la aceste dispute, putem înțelege insistența cu care al-Jurjani se referă la metaforă, la expresia figurată, ca fiind unul dintre secretele acestei magii a rostirii coranice.

Unii dintre predecesorii săi, comentatori ai Coranului, s-au temut ca această insistență asupra frumuseții metaforei din Coran să nu tindă spre asemuirea Cărții sfinte cu poezia. Al-Jurjani nu se sperie de această apropiere ; el consideră că e normal ca unii autori să se refere la poezie, de îndată ce este vorba despre un tip de discurs ce iese din sfera cotidianului. Mai mult, el consideră că este nobilul rol al poeziei de a servi ca argument pentru puterea de expresie ce se degajă din Coran ; în acest sens, nu i se pare nepotrivită, de exemplu, nici utilizarea unor citate din poezia preislamică menite să explice tropii. Aceasta îi dă ocazia autorului să ia apărarea poeziei împotriva celor care o denigrează, spunând că nu produce decât „bagatele”, „cuvinte goale” (*kalam faghir*). A abandona poezia, spune el, înseamnă a renunța la orice fel de exprimare cizelată, frumoasă, metaforică, aluzivă și a alege, în ultimă instanță, tăcerea, pentru că vorba de duh, cuvântul expresiv se află și în limbajul cotidian (Al-Jurjani, 1961, pp. 8-21).

Pornind de la această concepție, al-Jurjani îi condamnă pe cei ce recurg la interpretarea literalistă a Coranului și refuză metafora :

> Unii dintre cei care se ocupă de comentarii coranice fără să se priceapă își închipuie întotdeauna că acele cuvinte utilizate cu sens figurat sau care servesc drept comparații trebuie să fie luate cu sens propriu și le explică pornind de la această idee. În felul acesta, ei își ratează scopul și îi împiedică pe cititori și chiar pe ei înșiși se pun în situația de a nu înțelege ce înseamnă elocvența și expresia nobilă (Al-Jurjani, 1961, p. 201).

Dar interpretarea justă a figurilor nu este suficientă pentru a înțelege impactul textului revelat : întreaga compoziție și structurarea cărții constituie o dovadă a perfecțiunii. În Coran,

cuvintele sunt „receptacule ale semnificațiilor" : dacă sensul se află pe primul loc în minte, el trebuie să fie pe primul loc și în expresie (Al-Jurjani, 1961, p. 37). Nu este vorba numai despre semnificațiile cuvintelor, ci și despre cele ale actelor de limbaj, cum sunt injoncțiunea, argumentarea, amenințarea și altele, care se află toate „la locul lor" în Coran. Limbajul „localist" pe care îl utilizează al-Jurjani pentru a justifica forța de expresie a textului coranic ni se pare sugestiv pentru ceea ce am numi astăzi ideea de „motivare iconică" ce stă la baza etalării de probe ale miracolului coranic.

Găsim la alți autori de cărți care au ca temă „miracolul" (*'i'jaz*) referințe la caracterul totalizant, unificator al limbajului din Coran : oamenii nu pot cunoaște toate „numele" limbii, nici toate sunetele, nici toate posibilitățile lor combinatorii, toate structurile posibile : acestea se află numai în Cartea sfântă.

Toți comentatorii vorbesc despre perfecțiunea detaliilor, alături de cea a construcției în întregul ei. Al-Baqillani (p. 168) opune pretinsa perfecțiune a unor poeți care, așa cum spun criticii, „excelează" (*yuhsinun*) în unele teme și manifestă insuficiență în altele.

Diversele analize ale limbajului Coranului din unghiul retoricii, pe care tradiția le oferă din abundență, pornesc de la ideea că nu poate fi judecat Coranul cu mijloacele pe care le utilizăm pentru operele obișnuite, dar ajung în cele din urmă să apeleze tot la maniera de analiză a unor opere umane, așa cum rezultă și din cele spuse mai sus : limbajul uman ridicat la cele mai înalte culmi. Metafora coranică, de exemplu, are o putere sugestivă mult mai mare decât cea a poeților. Un exemplu evocat în mod obișnuit este cel în care Coranul (19.4) îl prezintă pe profetul Zakaria, al cărui cap „s-a aprins de căruntețe" ; este ca și cum deasupra capului său ar putea fi văzută o flacără albă.

În zilele noastre, diverși autori au încercat să găsească alte justificări pentru impresia profundă pe care recitarea Coranului o face asupra *ascultătorilor*. Este oarecum ciudat să vedem cât de puține sunt, chiar în epoca noastră, lucrările

ce se referă la sonorități, la mărcile oralității pe care le conține textul și care justifică într-o anumită măsură posibilitatea memorării sale cu oarecare ușurință; milioane de musulmani din toată lumea știu Coranul pe dinafară.

În epoca noastră, căutarea de probe pentru impactul cărții continuă. Autorul egiptean modern Muhammad Kamil Husayn, într-un eseu cuprins în volumul *Al-Dhikr al-hakim* (1976), vorbește despre „forța de expresie" (*quwwatu al-ta'bir*) ca o justificare pentru impresia profundă pe care o face Coranul tuturor celor care îl cunosc. Este vorba despre o „calitate profundă", obscură într-o anumită măsură, pe care o aseamănă cu cea care apare în operele „primitivilor" italieni, cei care fac o impresie mai puternică asupra celor care le privesc operele decât pictorii de mai târziu, a căror măiestrie atinge perfecțiunea. În Coran, această forță a expresiei este dată de forța credinței care se degajă din text, dar și de „potrivirea" acestuia cu un cadru natural și o tradiție culturală. Cadrul natural ar fi reprezentat de deșertul nemărginit, care poate da sentimentul transcendenței absolute, sentiment care se degajă din Coran, dar și de caracteristicile „drumului" în deșert, ritmat de anumite „semne", drum care ar fi dat naștere acelui tip de proză rimată și ritmată ce constituie o caracteristică a Coranului, dar și unor forme de expresie care l-au precedat sau l-au urmat.

Observațiile de tipul acesta, care aduc aminte de Frobenius, Spengler și, la noi, Blaga, ar fi foarte interesante, dacă am putea într-adevăr să vedem în limbajul Coranului un reflex al deșertului, ceea ce este dificil, dacă știm că Islamul s-a născut într-o cetate comercială, Mecca, iar Predica s-a întins pe mai mulți ani în această cetate, și apoi la Yathrib, devenită Medina. În capitolul consacrat oamenilor deșertului vom arăta ce credea profetul Islamului despre beduini.

Interesează din mai multe motive reflecția asupra limbii conținută în cărțile ce au ca temă acest „miracol" coranic, ce ține și de expresie, chiar dacă nu-l epuizează. Sacralizarea limbii arabe, pornind de la forma sub care se prezintă în Coran, explică în mare măsură perpetuarea limbii arabe

literare în această formă în comunitatea arabă și în cea islamică. Perfecțiunea formei nu poate fi redată în traducere : se știe că, în concepția musulmanilor, Coranul nu se traduce, pot fi traduse doar „sensurile” sale, ca să se înțeleagă despre ce este vorba, dar aprecierea Cărții în totalitate necesită cunoașterea limbii arabe clasice.

O comunitate – arabii – despre care se spune că a fost întotdeauna sensibilă cu deosebire la magia discursului găsește în Coran împlinirea tuturor calităților pe care limba arabă le-ar fi avut dintotdeauna în stare virtuală sau în manifestările poetice. Calitățile acestei limbi sunt subliniate și pentru că prin ea se identifică o comunitate religioasă și una „etnică”. Lauda limbii – cea a Coranului sau cea arabă în general – este o temă ce se perpetuează în cultura arabă până în zilele noastre. Ea merge mână în mână cu sublinierea specificului acestei limbi pe care unii autori îl vor evidenția mai ales atunci când identitatea comunității pare amenințată. Am arătat mai sus cum reacționează al-Jahiz la amenințările *shu'ubiyyei*, ne vom referi și mai departe la contribuția străinului la constituirea sentimentului propriei identități lingvistice și, de aici, etnice, iar mai târziu al identității naționale.

5.1.3. Sacralizarea scrierii

Limba arabă a Coranului este sacralizată (în sensul la care ne-am referit mai sus) în primul rând sub forma ei *scrisă*. Sacralizarea scrierii pornește de la concepția potrivit căreia Coranul este o copie a unui text păstrat dintotdeauna în ceruri pe o tablă (în arabă, *al-lawh al-mahfuz* înseamnă „tabla păstrată”).

Nu este cazul să insistăm aici asupra importanței apariției scrierii pentru civilizația umană în general și pentru cea arabă în special (pentru informații referitoare la scrierea și caligrafia arabă, vezi Anghelescu, 1986 ; pentru începuturile scrierii arabe și pentru precursorii acesteia, vezi de Prémare,

2002 ; pentru raportul scriere/oralitate în primele secole după Islam, vezi Schoeler, 2002). Concepția privind sacralitatea scrierii și originea supranaturală a textelor sacre nu este specifică musulmanilor, ci este larg răspândită în lume ; în diverse locuri se crede că scrisul este o creație divină, că are puteri excepționale.

Știm că societatea în care apare Islamul, în secolul al VII-lea, este una în care domină oralitatea. Aceasta nu înseamnă absența scrierii, ci un anumit tipar cultural, în care memoria este chemată să joace un rol important, în care forma textelor, rimate și ritmate, este menită să sprijine memoria. De fapt, teritoriul pe care se naște și se răspândește la început Islamul este cel care a dat naștere unora dintre cele mai vechi scrieri din lume. Așa cum arată Jack Goody (1994), autorul unei lucrări consacrate originii și dezvoltării scrierii, originile scrierii alfabetice pot fi situate pe teritoriul actual al Siriei, deși grecii dispută cu semiții inventarea alfabetului :

> Există două opinii în legătură cu invenția alfabetului ; prima consideră că acesta a fost inventat în Grecia, în jurul anului 750 î.e.n., [...] a doua pretinde că a fost inventat de către semiții occidentali cu aproximativ 750 de ani mai devreme (Goody, 1994, p. 55).

Autorul menționat consideră că ambele opinii pot fi corecte ; prima, cea care dă prioritate grecilor, este corectă în sensul că în scrierea grecească există un alfabet complet, pe când la cananeeni, popor semit, scrierea nota numai consoanele, lăsând vocalele să fie ghicite. Grafia protocananeeană este strămoșul comun al variantelor feniciană, ebraică și aramaică (arameeană). Alfabetul consonantic fenician, care avea 27 de litere, este cel adoptat de greci pentru scrierea lor ; acestuia ei îi adaugă cinci caractere, ce reprezentau vocalele limbii grecești. Scrierea arabă derivă, după opinii mai noi, din scrierea arameeană, care, la rândul ei, derivă tot din cea feniciană. Cea mai veche atestare a unei grafii arabe propriu-zise este din secolul al IV-lea al erei noastre, perioadă din care au rămas mai multe inscripții.

Scrierea în general este legată de o civilizație urbană. Una dintre caracteristicile cele mai importante ale societății arabe din perioada premergătoare apariției Islamului este înmulțirea cetăților, a orașelor care se clădesc de obicei pe locul unei oaze ; este cazul orașelor Taif și Yathrib (viitoarea Medina), dar nu și al celei care va deveni cea mai importantă cetate, și anume Mecca. Construită într-o vale sterilă, dar pe locul unui popas de caravane, Mecca devine sediul celebrului trib Quraysh (ramura Kinana), un sediu abandonat în unele perioade, întrucât acești oameni ai cetății continuă să peregrineze prin deșert : unii dintre ei sunt seminomazi, cum era și viitorul profet al Islamului. Cum la Mecca avea loc și un târg vestit, nu încape îndoială că scrierea era răspândită și aici, ca și în alte părți, iar negustorii, șefii militari și ai triburilor știau să scrie. După Islam, contactul cu popoare ce cunoșteau scrierea de multă vreme dă un imbold utilizării acesteia de către arabi.

Dar adevărata revoluție a scrierii în perioada de după Islam se petrece atunci când ajunge în zonă hârtia (se spune că pe la sfârșitul secolului al VIII-lea). Meritul inventării hârtiei este atribuit chinezilor, însă răspândirea ei în zona Mediteranei și în Europa se datorează arabilor. De altfel, curând după Islam, scrierea arabă nu mai este doar o scriere a arabilor, ci și a unor popoare musulmane care o adoptă, încredințate fiind, ca și arabii, că este strâns legată de mesajul divin al cărei instrument de transmitere a fost. Printre limbile la notarea cărora a fost adaptată scrierea arabă se numără persana, kurda, urdu, swahili și turca (osmană), limbi ce aparțin unor alte familii lingvistice decât cea semitică, din care face parte limba arabă.

Sacralizarea scrierii se manifestă nu numai la arabi, ci și la alți musulmani, în mai multe feluri : este vorba, de pildă, despre importanța acordată „scrierii frumoase” (caligrafia), despre magia care se leagă de textul scris și de literele arabe, despre respectul acordat celui care știe carte, adică știe să scrie. Copierea Coranului era considerată o operă pioasă ; cel care o făcea se pregătea special pentru acest act, iar cel care îl plătea era la fel de merituos.

Autoarea unei cărți initulate *Calligraphy and Islamic Culture*, Annemarie Schimmel (1984), scria în introducerea lucrării sale:

> Arta scrierii a jucat și încă mai joacă un rol foarte special în întreaga cultură islamică, având în vedere că, prin literele arabe – patrimoniu al tuturor societăților islamice –, Cuvântul Divin poate să fie păstrat; iar musulmanii au fost foarte conștienți că scrierea este o calitate specială a rasei umane, că prin ea omul se distinge de alte animale.

Un mare număr de sisteme caligrafice distincte se dezvoltă în toată lumea musulmană; sistemul *kufic* (adjectiv format de la numele orașului Kufa) este probabil cel mai răspândit în lumea arabă, cel mai utilizat pentru textele în limba arabă. Literele arabe sunt asemuite unor forme umane: o literă seamănă cu un om care se roagă, altele reproduc forma buzelor, a ochiului sau a sprâncenelor iubitei; o literă ce seamănă cu gura trebuie să fie mică, pentru că la femei gura mică este apreciată. Unele litere sunt „fierbinți", altele sunt „reci" sau „umede". Alteori – la mistici, de exemplu –, interpretarea semnificației literelor este și mai abstractă. Schimmel arată că o combinație a literelor *l* și *a* (numită în arabă *lam 'alif*), care notează, printre altele, și negația, are o mare importanță în tradiția mistică: forma literei poate fi interpretată, de exemplu, ca expresie a ruperii legăturii cu orice altceva în afara divinității.

Arta arabă este strâns legată de formele caligrafice, atât de stilizate, încât cu greu pot fi înțelese uneori chiar de către cunoscători. Dar, așa cum afirmă Schimmel (1984), „inscripțiile au mai degrabă un caracter magic; ele pot fi considerate un fel de amulete, pentru că, oricât de ilizibile ar putea să apară, cuprind o *baraka* [„binecuvântare" – n.n.] pentru cel care le privește" (p. 10).

Este momentul să precizăm în câteva cuvine ce se înțelege prin magia literelor, a textului scris, pornind de la felul în care e considerată magia la unii autori arabi importanți care au scris despre acest subiect (cităm din culegerea de texte în

limba arabă traduse în franceză a lui Lagarde, 1981). Autorul culegerii situează de la început magia în cadrul „relațiilor marginale, oculte și subterane, pe care indivizii și grupurile le practică, în pofida reprobării oficiale". În continuare, el se referă la Ibn Khaldun (*Muqaddima*), care vorbește despre *două* forme de magie : una *lăudabilă* și alta *reprobabilă*. Cea lăudabilă este „știința literelor", în care sunt depuse virtuțile divinității, grație intermedierii spiritelor și care capătă astfel unele proprietăți secrete. Literele transmit aceste proprietăți „numelor" prin excelență, care sunt cele ale lui Dumnezeu. Scriind și rostind aceste nume, după o tehnică specială, se poate ajunge la un anumit tip de cunoaștere, la un schimb de calități cu divinitatea. Este o formă de „magie lăudabilă", care seamănă cu cea pe care o practică misticii (*sufi*). Cea de-a doua este știința talismanelor sau magia propriu-zisă, care-și propune să exercite o influență asupra lumii create de Dumnezeu. Cel care practică acest tip de magie „încearcă să-și satisfacă dorința de manipulare și de control asupra realității" (Lagarde, 1981, p. 1). Este o practică cu totul reprobabilă.

Al-Razi (1985) este autorul la care ne-am referit mai sus în legătură cu „magia permisă" a textului coranic. De fapt, așa cum rezultă din traducerea pasajelor din comentariul Coranului aparținând lui al-Razi, Profetul ar fi desemnat această putere a Coranului prin magie, deoarece, la fel ca magia, „seduce spiritele". Sunt enumerate mai multe tipuri de magie : magia caldeenilor, adoratori ai astrelor, ce pretind că astrele sunt cele care reglează lucrurile ce se întâmplă în lume ; magia celor care sunt dotați cu imaginație și cu un spirit puternic ; utilizarea spiritelor terestre (este vorba despre *jinni* buni sau răi, cu care unii filosofi cred că poți avea de-a face) ; iluziile în general și iluzia optică în special ; utilizarea unor droguri speciale ; faptul de „a lega" spiritele (magicianul acționează asupra celor care au puțin discernământ) etc.

Magia trebuie cunoscută, arată al-Razi, în primul rând pentru că orice cunoaștere este utilă, și apoi pentru că „dacă nu se cunoaște magia, nu se poate face distincția între aceasta și miracol". Cei care acceptă unele forme de magie dintre

musulmani cred că Dumnezeu este cel care acționează, pe când magicianul rostește incantații sau cuvinte despre care se crede că ar produce efecte speciale.

Nu toate tipurile de magie sunt considerate păcate grele : cele considerate păcate împotriva religiei sunt pasibile chiar de condamnarea la moarte. S-ar putea înțelege că printre cele inocente sunt prestidigitația (crearea unor iluzii) și arta talismanelor. Lagarde (1981) a adunat în lucrarea menționată o serie de talismane ce conțin „descântece" : de dragoste, de spor al averii, de îndepărtare a durerii, de succes în diverse întreprinderi etc. Toate au în comun citate din Coran, fie cu semnificație generală, fie adaptate la tipul de descântec, multe referindu-se la „numele divine". „Careurile magice", cuprinzând mici careuri care au în ele cifre, litere și, mai rar, cuvinte, se presupune că au puteri speciale, datorită faptului că literelor alfabetului li se atribuie o valoare numerică, iar numărul din careu trimite la litera de început a unui nume semnificativ pentru ceea ce se dorește să se obțină. Simpla purtare a unui talisman cu litere arabe sau cu trimiteri la acestea este considerată de către oamenii simpli o garanție pentru satisfacerea unor dorințe.

Scrierea are valoare magică nu numai în talismane. O credință larg răspândită este cea conform căreia un tablou, o pânză sau un obiect cu inscripții cu litere arabe trebuie să se găsească în casa oricărui musulman. Unii cred că nu este permisă utilizarea în scopuri care nu țin de cele sfinte a unei pagini scrise în arabă, fie ea și o pagină de ziar. Sigur că astfel de credințe nu au nimic în comun cu religia, ci utilizează numai modelul oferit de aceasta pentru categoriile de „pur" și „impur", de „permis" și „interzis". Scrisul „sacru" este cel pur, de neatins, pentru că are origini divine.

5.1.4. Limba identității arabe

Limba arabă literară, cea care apare în Coran, s-a născut cu multe secole înainte de Islam. Conform unei opinii larg răspândite, ea este limba comună a diverselor triburi arabe, pe

care acestea o utilizau atunci când se întâlneau (printre altele, la „festivalurile poetice” organizate cu ocazia marilor târguri). După Islam, limba arabă literară devine elementul de identificare a arabilor, dar și a comunității musulmanilor. Ca emblemă a identității arabe, devine și obiect de reflecție și studiu, după ce înainte era o moștenire, la fel ca alte elemente care îi defineau pe arabi din punct de vedere etnic. De fapt, antropologii au observat multă vreme că oamenii nu sunt obișnuiți să reflecteze asupra limbii lor dacă nu intervine ceva care să-i pună în situația s-o facă. De aceea, așa cum afirmă un cunoscut antropolog, Franz Boas, nu poate fi găsită o gândire lingvistică „primitivă”:

> Legile limbii rămân total necunoscute vorbitorilor, fenomenele lingvistice nu se ridică niciodată la suprafața conștiinței omului primitiv, în timp ce toate celelalte fenomene etnologice sunt, mai mult sau mai puțin clar, subiect al reflexției conștiente (*apud* Hymes, 1964, p. 16).

Reflecția asupra limbii, a dimensiunii sale simbolice, intervine în general într-un moment de ruptură, de criză a comunicării. Aceasta este provocată fie de impactul unei limbi străine, fie de cel al unui alt sistem de comunicare, cum este scrierea. Evoluția gândirii lingvistice la arabi nu urmează altă cale. Contactele cu străinii, mai ales cu „străinul” care este și „al nostru”, adică persanul, stimulează reflecția lingvistică a tuturor celor care sunt puși în situația de a comunica cu alții sau de a-i asculta vorbind.

Sunetele pe care le scot străinii sunt cele care atrag atenția de la începutul relațiilor cu ei, și nu este vorba aici numai despre arabi. Limbile Celorlalți sunt asemănate cu sunetele pe care le scot diverse animale (lătrături, croncănit etc.) și doar sunetele „noastre” sunt melodioase, „frumoase”. Observăm apoi că „ceilalți” nu sunt capabili să articuleze sunetele „noastre”, ceea ce nu poate fi altceva decât un defect al lor, o insuficiență. „Defectele” de acest fel la străini atrag atenția asupra specificului limbii noastre, a „calităților” sale eminente (vezi subcapitolul 3.2 și capitolul 4).

Ne-am referit în trecere la observațiile lui al-Jahiz privind dificultățile de pronunție ale străinilor ; oricare ar fi ei, aceștia nu pot rosti cum trebuie consoanele emfatice și le înlocuiesc cu altele, non-emfatice, nu pot rosti consoana pe care o transcriem cu *q* și o înlocuiesc cu una ce pare asemănătoare, pe care o transcriem cu *k*, și altele asemenea, greu de explicat unor nearabizanți.

Ne limităm aici la câteva considerații privind consoanele emfatice, considerate specifice tocmai ținând cont de dificultățile străinilor în articularea lor. Filologii arabi au analizat „emfaza" ca o trăsătură distinctivă a sunetelor respective, dar au menționat și faptul că există multe perechi de cuvinte cu același sens ori cu sens asemănător, în care consoanele emfatice și, respectiv, non-emfatice sunt interșanjabile. Din punctul de vedere al pronunției, gramaticii arabi au tratat emfaza ca pe o articulație suplimentară, realizată prin aplicarea rădăcinii limbii la partea posterioară a palatului : fără această articulație suplimentară, *s* emfatic s-ar pronunța la fel cu cel neemfatic și la fel toate consoanele emfatice (toate au punctul principal de articulare în partea anterioară a palatului).

Aceste explicații sună foarte ciudat pentru niște necunoscători ai limbii arabe, ba chiar și pentru cunoscători ; de fapt, nici un străin nu înțelege prea bine ce este cu această „articulație suplimentară", nu poate realiza gimnastica limbii pe care o presupune, ceea ce nu-l împiedică să se facă înțeles de către arabi, în primul rând datorită faptului că pronunțarea sunetelor arabe sau din altă limbă se realizează prin imitație, nu prin cunoașterea științifică a sistemului fonologic al limbii respective, și apoi pentru că fenomenul emfazei este contagios, se propagă la vocalele înconjurătoare, ce devin mai „grave". Și mai există un lucru ce are în vedere nu numai emfaticele, ci și alte sunete neuzuale, adică necunoscute majorității limbilor cu care avem de-a face. Acestea au o frecvență redusă în araba literară, așa cum au observat de mult unii dintre vechii filologi arabi : ele nu apar, de pildă, în ceea ce numim „morfeme gramaticale", elemente de o mare

frecvență în orice limbă (de exemplu, nu apar în cazul pronumelor, al prefixelor și al desinențelor pronominale din conjugarea verbelor, ceea ce presupune că, în cazul acestor consoane, ar exista o anumită dificultate de rostire chiar din partea nativilor). Există în schimb în morfemele gramaticale, în pronume și adjective demonstrative și relative din araba literară, consoana interdentală *dh*, care nu e chiar neobișnuită, deoarece o cunoaște și engleza, de exemplu. Trebuie remarcat însă că ea dispare în dialectele arabe vorbite.

Am insistat aici asupra sunetelor emfatice din arabă, a dificultăților pe care păreau că le întâmpină străinii în rostirea lor, pentru că una dintre aceste consoane, un *d* emfatic, care se spune că avea și un „apendice lateral", adică o urmă de *l* în rostire, o consoană ce nu putea fi pronunțată de străini, a ajuns să reprezinte o marcă a identității lingvistice a arabilor și, până la urmă, una a identității lor pur și simplu.

Tradiția spune că Profetul însuși ar fi spus despre sine fie că „eu sunt cel mai elocvent (*ʻafsah*) dintre arabi", fie că „eu sunt cel mai elocvent dintre cei care pronunță *d* (*l*)", adică acea consoană considerată specifică (tradițiile nu sunt confirmate). Arabii s-ar fi numit pe ei înșiși „neamul celor care pronunță *d* (*l*)".

Ibrahim Anis (1970, pp. 198-200) demonstrează (convingător, în opinia noastră) că această tradiție s-a născut cam la patru secole după Islam, pe vremea când se manifestase din plin naționalismul antiarab, sub forma mișcării *al-shuʻubiyya*, care stimula căutarea specificului arab mai ales în materie de limbă. În opinia sa, respectivele cuvinte au fost puse în gura Profetului pentru a da greutate unei forme de asumare de către arabi a identității lingvistice și nu numai. Așa se nasc miturile, cele identitare și de alt tip.

Identitatea lingvistică este proclamată, în diverse spații culturale, prin raportare la o „limbă opusă", adică la una cu care limba „noastră" se găsește în concurență la un moment dat. Iranienii, vorbitori ai unei limbi din familia indoeuropeană, erau posesorii unei limbi ce îndeplinea foarte bine oficiul de „limbă diferită" față de arabă, limbă semitică. Numai

că dincolo de sunete și de cuvinte izolate arabii nu puteau pătrunde, nu voiau să cerceteze persana.

Nu limba persană reprezenta o amenințare pentru limba arabă a Coranului și a literaturii preislamice, ci așa-numitele „dialecte vorbite”, puternice tocmai pentru că erau *vorbite*; limba literară era cunoscută de o minoritate și nu era nici atunci vorbită în mod curent de nimeni, cum am arătat mai sus. Aceste așa-numite „dialecte arabe vorbite” erau diferite în diverse zone ale spațiului arab, dar prezentau toate o trăsătură de ordin gramatical care le deosebea de limba arabă literară: absența mărcilor de caz și de mod. Respectivele categorii lingvistice ajung să fie considerate mărci de noblețe ale limbii arabe literare, iar omiterea lor de către cei care urmau exemplul dialectelor ajunge să fie considerată un indiciu de „stricare a limbii”, rău văzută de puriști și pedepsită, se spune, de către cei aflați la stăpânire (ne-am referit mai sus la grija califilor omeyyazi pentru puritatea limbii arabe și la pedepsele, inclusiv administrative, aplicate celor care greșeau).

În capitolul consacrat studierii limbii arabe literare și în cel consacrat mitului beduinului atoateștiutor ne vom referi la felul în care se reflectă privilegierea unor trăsături caracteristice limbii arabe literare în metodele de culegere a informațiilor privind limba arabă „pură” și de studiere a acesteia în perioada veche. Trăsăturile ce caracterizează limba arabă literară ajung să fie considerate nu numai „mărci” ale identității, ci și semne de noblețe, de autenticitate, de superioritate.

5.1.5. Studierea limbii în epoca medievală

Emulația intelectuală din secolele care au urmat apariției Islamului a dat naștere și unei adevărate campanii de studiere a limbii arabe „clasice”, de dimensiuni care cu greu și-ar putea găsi echivalentul în alte culturi. În această perioadă apar sute de lucrări pe care le-am încadra în gramatică

(sintaxă, morfologie) și în lexicologie ; se întocmesc dicționare tot mai mari, până după secolul al XV-lea, când această activitate se diminuează, se retrage în lăcașuri religioase, musulmane și creștine.

Ideea larg răspândită este că „gramatica”, înțelegând prin aceasta studierea limbii în sens larg, a luat naștere datorită necesității de a păstra nealterată limba Coranului. Pornind de aici, începuturile gramaticii sunt situate și ele în mit. La început, studierea limbii în vederea „corectării” ei ar fi fost stimulată de Profet, care ar fi spus, referindu-se la unul dintre conaționalii săi care făcea greșeli de limbă, „Aduceți-l pe calea cea bună pe fratele vostru, căci s-a rătăcit”. Altă versiune a „începuturilor” este cea conform căreia vărul și ginerele Profetului, viitorul calif Ali, i-ar fi spus celui ce trece drept primul gramatic, Abu al-Aswad al-Du'ali : „Rostirea este compusă din nume, verb și particulă. Mergi [mai departe] pe calea aceasta”. Metaforele ce au la bază „drumul”, „calea”, „abaterea” vor da naștere mai multor termeni aflați în legătură în general cu gramatica normativă, cea care îi învăța pe oameni cum să vorbească și (mai ales) să scrie corect în arabă.

Am vorbit despre studiile lingvistice la arabi într-un capitol și în câteva subcapitole ale cărții *Limbaj și cultură în civilizația arabă* (1986). Importanța pe care am acordat-o atunci subiectului se datora faptului că începusem să descopăr, nu cu mulți ani în urmă, o direcție de cercetare a limbii demnă de tot interesul pentru istoria gândirii lingvistice și mult mai puțin cunoscută în Europa decât în școlile lingvistice care o precedaseră, cea indiană și cea grecească. Nu voi stărui acum asupra problemelor legate de metoda de prezentare a materiei în cărțile vechilor gramatici arabi, nici asupra posibilelor influențe exercitate de logica sau gramatica grecească asupra studiilor lor lingvistice. E suficient să spun că ideea unei posibile influențe străine asupra gramaticii naționale este greu de acceptat în spațiul arabo-islamic, iar dacă se acceptă că „filosofia” grecească (logica mai ales, întrucât a fost calea prin care filosofia a pătruns în gândirea

științifică arabă) a influențat gramatica mai târziu, nu de la început, înseamnă că influența respectivă poartă vina pentru „stricarea” gramaticii (vezi, de exemplu, Husayn, 1976). Această „stricare” însemna că ea se abate de la linia normativă, considerată firească pentru orice gramatică, pentru a trece la generalizări „abuzive” privind limba (referitor la logică, într-un dicton frumos rimat se spunea: *man tamantaqa, tazandaqa*, adică „Cel care se ocupă de logică devine un ateu” – *zindiq* este, de fapt, manicheist, adept al dualismului promovat în spațiul iranian).

Studierea limbii arabe ne interesează aici în măsura în care este legată de construcția și reconstrucția identității arabe în perioada de după Islam. Din acest punct de vedere, ne referim la două aspecte: cum se raportează vechii filologi arabi la limba Coranului și care este limba pe care acești filologi o propun ca expresie a identității arabe, presupusă aceeași dintotdeauna.

Cum se raportează vechii filologi arabi la limba Coranului

Deși se spune că studierea vocabularului Coranului, a structurilor gramaticale și a tropilor pornește de la comentariile coranice, destul de curând după ce filologii (gramaticii, cum li se spune, indiferent de ce latură a limbii se ocupă) încep să studieze aceste teme, apar divergențe între modul în care concep ei limba arabă și cel al comentatorilor. Divergențele sunt oarecum previzibile, din momentul în care avem în vedere că gramaticii sunt obligați să se ocupe de *sistemul* limbii pentru a face generalizări, deci și predicții utile celui care învață limba, dar și celui care vrea să-i înțeleagă „secretele” (o serie de lucrări de fonetică și gramatică au în titlu cuvântul *sirr* – „secret”). Cât despre comentatori, ei se țin strâns de litera Cărții; tot ce apare în Coran trebuie să fie justificat și să devină apoi un posibil model. Există de asemenea divergențe chiar între filologii arabi în legătură cu felul în care trebuie interpretate unele cuvinte sau forme

gramaticale din Coran, care aparent contrazic „sistemul” pe care îl propun filologii.

O parte dintre aceste probleme au fost trecute în revistă într-un articol al lui L. Kopf (1956) despre influențele religioase asupra filologiei arabe. Cuvântul *influențe* trebuie înțeles aici ca impact al poziției înseși a diverșilor autori față de limba Coranului. Poziția generală este de respect pentru Cartea sfântă, dar modul în care e înțeles acest respect diferă : pentru unii, Coranul este de neatins, însăși ideea de a-i judeca structurile cu mijloacele accesibile unor lexicologi sau unor gramatici li se pare de neacceptat. Kopf se referă la anumite relatări conform cărora unii filologi considerau studierea limbii arabe în afara Coranului (adică a limbii beduinilor și a vechii poezii) un păcat pentru care trebuiau să se căiască. Abu ‘Amr al-Shaybani, care se ocupa cu adunarea colecțiilor de poezie aparținând triburilor beduine, se credea dator ca, de fiecare dată când încheia un capitol al acestei activități laice, să copieze Coranul și să depună manuscrisul în moscheea din Kufa, ca să i se ierte păcatul.

Mai cunoscută este povestea lui al-Asma’i, un filolog dintre cei mai reputați, ce refuza pur și simplu să explice cuvintele din Coran și din *Hadith*, probabil pornind de la ideea că Sfintele Scripturi, Coranul în special, nu pot fi interpretate cu metodele filologice pe care le utilizau pentru a explica limba beduinilor sau poezia lor (Al-Asma’i este unul dintre cei mai cunoscuți cercetători ai limbii beduinilor). Tot din aceleași motive, el refuza explicațiile ce se refereau la metaforă în Coran, și nu este singurul. Așa cum arătam mai sus, când ne refeream la al-Jurjani și la explicațiile sale privind omniprezența metaforei în limbă, în ceea ce privește Cartea sfântă ar putea fi vorba despre o provocare : dacă nu sunt luate cuvintele *ad litteram*, unde se poate ajunge ?

Nu numai al-Asma’i, ci și alți filologi refuză să contrazică interpretările tradiționale ale Coranului, așa cum fuseseră ele propuse de către comentatori, iar acest refuz se extinde în cazul unora și spre tradiții (*Hadith*). Interesant mi se pare că, în disciplina lor, lexicologii ajung să imite metodele utili-

zate în *Hadith*, ceea ce presupune confirmarea competenței și credibilității „informatorilor” : așa cum un *hadith* (adică o referire la o spusă sau faptă a Profetului) trebuie să aibă o sursă serioasă, o informație despre semnificația unui cuvânt în limba veche trebuie să aibă și ea o sursă demnă de crezare. Autoritatea unui lexicolog precum Ibn Durayd a fost pusă uneori la îndoială, pentru că cineva l-a găsit odată atât de beat, încât nici nu știa ce vorbește.

În materie de lexicologie, tema cea mai influențată de considerente religioase era cea a împrumuturilor lexicale, pe care unii filologi le descoperă destul de devreme și în Coran. Însă, imediat după aceea, alții aduc obiecții serioase acestei observații, întrucât chiar în Coran se spune că acesta este transmis într-o limbă arabă clară. Discuții interesante se nasc în legătură cu conceptul de *împrumut lexical* ; unii autori admit că există cuvinte de origine străină în limba arabă dinainte de Islam, dar acestea au devenit *arabe*, deci Coranul are numai cuvinte arabe. Este încă o ocazie în care se face distincție între limba arabă, cea a arabilor, existentă înainte de Islam, și limba Coranului, care este unică.

O abilă formulă de împăcare a observației conform căreia în Coran sunt cuvinte străine și a credinței că acestea nu pot exista este cea care admite că există cuvinte *comune* în limba arabă și în alte limbi ; un cunoscut filolog, al-Tha’alibi, introduce în cartea sa *Fiqh al lugha* un capitol privind cuvintele *comune* în limbile arabă și persană. Discuțiile continuă secole în șir, cu luări de poziție de o parte și de alta. Kopf citează o lucrare a lui al-Suyuti (1445-1505) în care se admite existența în Coran a unor cuvinte abisiniene, turcești, nabateene, din limba negrilor (?), copte, siriace, ebraice, grecești, berbere – oricum, prea multe limbi pentru a fi luate toate în serios. Celălalt curent, care nega posibilitatea existenței cuvintelor străine în Coran, a continuat și el, susținut fiind nu numai de arabii „puri”, ci și de persanii anti-*shu‘ubiyya*, cum este Ibn Faris.

Limba „cea mai pură”

Afirmația conform căreia modelul lingvistic pentru arabii de după Islam este „limba Coranului” comportă interpretări diverse. Filologii și comentatorii Coranului nu se înțeleg întotdeauna între ei în ceea ce privește identificarea „limbii celei mai pure” (*‘afsah*). Conform unei opinii larg admise, limba Coranului este cea mai pură limbă arabă, iar Muhammad este transmițătorul Coranului, deci el însuși este deținătorul celei mai pure forme de arabă. Cum Profetul vine din tribul Quraysh, limba acestui trib este considerată, în principiu, cea mai pură. Cu toate acestea, filologii se adresează altor triburi decât cel al Profetului pentru a obține informații despre limba arabă „pură”, pornind, printre altele, de la ideea că triburile aflate în contact susținut cu străinii nu pot avea o limbă arabă cu adevărat „pură”. Acesta ar fi și cazul tribului Quraysh, din punctul de vedere al unora (prin Mecca, de exemplu, treceau drumurile comerciale), pe când alții cred, dimpotrivă, că tribul Profetului s-a aflat la adăpost de influențe străine, întrucât se afla în centrul Peninsulei. Pentru a salva ideea preeminenței limbii acestui trib, s-a spus că alte triburi, precum Qays, Tamim sau Asad, considerate model de către unii filologi, ar fi fost influențate de graiul tribului Quraysh.

Nu toți filologii vechi sunt de acord cu opinia conform căreia araba Coranului este cea mai pură ; unele elemente din Coran contrazic norma pe care o stabilesc filologii. Un exemplu este cel al cuvântului *zawj*, care înseamnă „pereche”, și care este utilizat în Coran cu sensurile de „soț” și „soție” (deci aceasta ar fi norma preconizată), deși chiar în opera unui poet beduin, Dhu-l Rumma, apare forma cu desinență de feminin (*zawja*) pentru „soție”, ca să nu mai vorbim de întrebuințările ulterioare, până în epoca noastră, când se crede că „soția” merită o desinență de feminin.

Un filolog cunoscut din perioada contemporană, Abbas Hasan (1966), se întreabă cum de își pot permite gramaticii

să contrazică ideea corectitudinii unor forme lingvistice din Coran, pe considerentul că nu se potrivesc „regulilor” lor :

> Acești învățați, specialiști de încredere în limba arabă, stabilesc într-o uimitoare unanimitate : Coranul este cea mai pură rostire arabă și se află la cea mai înaltă culme a elocvenței. Cum se împacă aceasta cu interpretările [variate] și cu presupozițiile ? Cum poate el să se afle la cel mai înalt grad al elocvenței și corectitudinii, iar basriții [adepții școlii gramaticale de la Basra – n.n.] sau alții ca ei să le interzică să imite multe dintre structurile și formele sale de expresie pe motiv că nu corespund regulilor lor gramaticale ?

Cum poți să te raportezi la niște beduini ignoranți sau de rea-credință, se întreba același Abbas Hasan, în loc să te referi la Cel care niciodată nu greșește ? Autorul însuși găsește în Coran exemple care contrazic regulile gramaticii (vreo 50, la o primă examinare) și recunoaște că a avut dificultăți să înțeleagă cum se poate ca în Coran să existe forme aberante în raport cu regulile gramaticilor. Răspunsul l-a găsit la un cunoscut gramatic, Ibn Malik, care spunea că, atunci când există contradicții, Coranul este cel care trebuie să fie luat ca bază (Abbas, 1966, pp. 94-97).

Nici măcar Sibawayhi (secolul al VIII-lea), autorul unei lucrări considerate până astăzi de către unii cea mai importantă gramatică a limbii arabe (*al-Kitab* – *Cartea*), nu este considerat de Abbas Hasan o autoritate în materie de limbă arabă care poate fi alăturată Coranului. Din perspectiva lui Abbas Hasan, *Cartea* (semnată de un străin, persan de origine) este ea însăși un model negativ, prin felul în care este scrisă :

> Cartea lui Sibawayhi [...] înfățișează, prin multe dintre laturile sale, limba unui *persan arabizat*, prin laconismul ei, prin îngrămădirea indigestă de idei, prin incapacitatea de a se exprima [corect] (p. 215).

Și Muhammad Kamil Husayn (1976), supărat pe toți gramaticii arabi (și pe unii mai „filosofi” în mod special), crede

că nu trebuie să fie luate foarte în serios regulile stabilite de gramaticii arabi (Coranul a existat oricum înaintea lor); recitarea corectă a Coranului se datorează memorării sale de către musulmani, nu aplicării regulilor morfologice și sintactice dificile pe care aceștia le impun (p. 12).

Să nu uităm că multe dintre „regulile" pe care le impun gramaticii sunt necesare pentru lectura și interpretarea unor texte în scrierea arabă defectivă, care de obicei nu notează vocalele scurte. A „vocaliza" un text arab înseamnă a restitui vocalele absente, printre care un loc important îl au cele care sunt mărci (desinențe) de caz și de mod. Gramaticii arabi acordă un loc important acestor mărci, pentru că ele diferențiază araba clasică (în sensul că ea constituie modelul de urmat) de așa-numitele „dialecte vorbite". Câteva secole după Islam, aceste mărci se păstrează în vorbirea arhaizantă a beduinilor, în timp ce graiurile sedentare le pierduseră. Autorii arabi ne încredințează că la orășeni se mai putea găsi o arabă „corectă" în primele două secole de după Islam, în timp ce în mediul beduin aceasta s-ar păstra corectă timp de patru secole după Islam. Cercetarea limbii deșertului, a arabei vechi și „pure" este opera învățaților de la Basra și Kufa, care contribuie prin aceasta la constituirea mitului beduinului ideal.

5.1.6. Limba perfectă

Ca și alte popoare, arabii au o idee foarte înaltă despre limba lor; la fel ca alții, autorii arabi încearcă să găsească „argumente" care să-i probeze perfecțiunea. Cărțile care au ca subiect prezentarea „dovezilor" excelenței limbii arabe ne interesează aici și în măsura în care ele prezintă o formă de reflecție asupra a ceea ce am numi „limba perfectă".

Tema este prezentă și în cultura europeană (Umberto Eco a scris o carte cu acest subiect, apărută în ediție franceză în 1994), care începe și ea de la mitul limbii adamice și se concentrează asupra propunerilor de reconstrucție a acesteia

după „catastrofa” Turnului Babel, care ar fi împărțit limba unică, perfectă, în mii de bucăți. În viziunea unor europeni, limba perfectă este fie o limbă imaginară – eventual una construită sau reconstruită (esperanto sau limba indoeuropeană comună) –, fie limba „noastră”. Pentru un autor suedez, limba perfectă este suedeza, pentru unii autori turci (chiar din vremurile moderne) limba turcă ș.a.m.d. Nu numai arabii au înălțat laude limbii arabe, ci și alte neamuri, mai ales persanii. Principala laudă adusă arabei este că mulți străini au scris în această limbă, au scris despre ea, cercetându-i rădăcinile în deșert. Studierea limbii „pure” a beduinilor apare ca un complement indispensabil studierii limbii Coranului, în condiții la care ne vom referi pe larg în capitolul consacrat deșertului și oamenilor săi.

Argumentele la care recurg autorii arabi pentru a arăta că limba arabă posedă calități care o ridică deasupra altor limbi seamănă frapant cu cele pe care le găsim în alte culturi ; varietatea și specificitatea sunetelor, simbolismul lor, muzicalitatea, bogăția lexicală (care include și multitudinea sinonimelor), capacitatea de a produce poezie de înaltă valoare, logica manifestată în categorii gramaticale care o deosebesc de alte limbi și altele asemenea fac parte dintre temele răspândite în discursul apologetic asupra limbii, fie ea arabă, franceză sau chiar chineză. Nu ne vom referi aici la toate trăsăturile pe care le invocă filologii și scriitorii arabi pentru a argumenta ideea de perfecțiune a limbii lor. Menționăm doar că multe dintre acestea sunt considerate „specifice”, iar în acest sens, superioare.

Ne interesează aici în mod deosebit un mod de a concepe limba perfectă ce apare expus pe larg sau în filigran în multe dintre teoriile lingvistice ale arabilor din secolele de după Islam, dar și în epoca modernă : este vorba despre ceea ce numim acum „motivarea iconică”, ideea că structura limbii reflectă structura lumii, a experienței umane. Cu alte cuvinte, limba imită realitatea extralingvistică, cea de dinaintea numirii și cea de dincolo de numire. Menționăm în treacăt că este vorba despre o teorie veche, expusă de Cratylos într-un

cunoscut dialog platonician, conform căreia fiecare lucru din lume are o denumire ce îi revine prin natura sa, deci care i se potrivește. Teza aceasta este susținută contra lui Hermogene, care susține ideea conform căreia numele dat lucrurilor și ființelor rezultă dintr-o convenție. Am amintit mai sus că Ibn Ginni, care pare să cunoască și el dialogul platonician (acesta era cu siguranță cunoscut în lumea arabă a secolului al X-lea), ezită între mai multe opinii privind originea limbii și le are în vedere inclusiv pe cele privind convenția ce ar fi stat la baza denumirilor. Convingerea privind perfecțiunea limbii arabe îl face să încline către ideea originii divine a numelor, așa cum apare ea formulată în propoziția coranică „Dumnezeu l-a învățat pe Adam toate numele".

Limba adamică, perfectă, trebuie să fi fost o copie a realității, pentru că altfel oamenii nu s-ar fi înțeles între ei – așa se crede în diverse culturi, cum arată și Foucault în cartea sa despre cuvinte și lucruri (1966):

> În forma sa primă, atunci când a fost dăruit oamenilor de către însuși Dumnezeu, limbajul era un semn al lucrurilor absolut cert și transparent, *pentru că le semăna* [subl. n.]. Numele erau depuse pe ceea ce ele desemnau, așa cum forța este înscrisă în corpul leului, cum regalitatea este înscrisă în privirea vulturului, cum influența planetelor este marcată pe fruntea oamenilor: prin forma similitudinii (p. 51).

Dacă limba copiază natura, cum se face că diverse limbi au denumiri diferite pentru „același" obiect? Cum se face că, în cadrul aceleiași limbi, un lucru poate avea mai multe denumiri? Întrebarea s-a pus de multă veme și reapare periodic în diverse culturi, așa cum la fel de periodic apar și teoriile privind „motivarea" semnului lingvistic, a structurilor limbii în ansamblu. Este interesant să observăm că mitul limbii care imită perfect natura, și anume limba „noastră", apare cu precădere în perioade când identitatea este pusă în discuție; o teză aparent inocentă ajunge să facă parte din arsenalul ideologiilor naționaliste, alături de alte mituri privind

limba (limba noastră cea mai veche, eventual la originea celorlalte, limba noastră sacră, limba noastră diferită, cu calități unice etc.). În cultura arabă, ideile legate de „motivarea iconică" apar în perioada de înflorire a studiilor lingvistice și a celor legate de „miracolul" limbii Coranului, în legătură cu problematica identității în general, așa cum este ea formulată și ca replică la mișcarea *al-shu'ubiyya*. Iar dacă mulți străini participă în perioada medievală la această formă de apologie a limbii este, credem, și pentru că limba arabă literară însăși se pretează la o asemena abordare: „transparența", „motivarea" ei îi frapa încă de atunci pe străini.

În epoca modernă, mitul este reluat în perioada de constituire a mișcării naționale. Unul dintre cei mai cunoscuți dintre întemeietorii mișcării naționale în Siria, Zaki al-Arsuzi, este și autorul unor lucrări consacrate modului în care se reflectă geniul arabilor în limba lor, lucrări în care ideea imitării realității în limba arabă, cu precădere cea a simbolismului fonetic, este reluată și extinsă și la alte forme de manifestare a izomorfismului plan lingvistic/plan extralingvistic (vezi secțiunea 10.2.3). Atrage atenția justificarea pe care autorul o prezintă atunci când vorbește despre „unicitatea" limbii arabe din această perspectivă: este o limbă ce păstrează un tipar vechi și care, în felul acesta, poate oferi un model al nașterii și evoluției limbii în general. Este o justificare ce ni se pare demnă de luat în seamă, mai ales dacă avem în vedere teoria onomatopeică privind nașterea limbilor în general, cea care presupune că la originea limbilor s-ar afla imitarea sunetelor din natură. Pornind de aici, limba „noastră", araba sau alta, este lăudată ca fiind „veche", păstrând o noblețe îndepărtată în timp, pe când unii „moderni" consideră aceste semne de copiere a naturii ca dovezi de „primitivism".

Nu se pune problema aici să apreciem „justețea" unor apropieri pe care le fac unii autori între forma cuvintelor și ceea ce semnifică ele, ci să înțelegem de ce și cum se încearcă astfel de apropieri. Pentru a înțelege, cel puțin în linii mari, cum vorbesc autorii arabi despre limba lor, ar trebui să avem

în vedere câteva caracteristici ale limbii, pe care și străinii le remarcă destul de ușor. Numele și verbele din limba arabă sunt constituite dintr-o rădăcină formată numai din consoane, căreia i se adaugă vocale lungi și scurte, precum și sufixe și prefixe ce constituie „schemele" de formare a cuvintelor respective. Cuvântul arab începe numai cu o consoană și trebuie să conțină cel puțin o vocală scurtă. Semnificația generală a cuvântului este dată de rădăcina consonantică, vocalele și elementele adăugate (sufixe, prefixe, rareori, infixe) precizând semnificația lexicală sau gramaticală. Un exemplu este cel al rădăcinii *h-m-l*, care conține ideea de „a purta" ; de aici *hamala* („el a purtat"), *hamaltu* („eu am purtat"), *nahmilu* („noi purtăm"), *hammâl* („purtător", „hamal"), *mahmal* („litieră") ș.a.m.d. Cuvântul *hammâl* (ca și celelalte, de altfel) se integrează și într-o altă serie, cea a cuvintelor care au aceeași „schemă" ca *najjâr* („tâmplar") și *khabbâz* („brutar"), care indică nume de meseriași, adică de persoane ce repetă aceleași operațiuni. Se observă că cea de-a doua consoană a rădăcinii se repetă, sugerând prin aceasta semnificația de repetiție care va rezulta. Repetarea unor sunete sau a unor silabe este forma cea mai simplă de manifestare a „iconicității" despre care vorbeam mai sus : repetiție în natură, în forma sonoră (dar și multiplicarea agentului, a obiectului etc.).

Imediat ce au început să se ocupe de studierea limbii, gramaticii arabi au observat că numele și verbele se încadrează în scheme care au și ele semnificație, așa cum am arătat mai sus, și au propus o manieră abstractă de a le reprezenta, utilizând consoanele care compun un verb arab simbolic (verbul *fa'ala* – „a face"). Nu ne vom referi la el, ci la o formă și mai abstractă : *c1 – c2 – c3*. Prin urmare, schema numelor de meseriași este notată *c1ac2c2âc3*. De exemplu, dacă știm că *bahr* înseamnă „mare", putem deduce eventual că *bahhar* înseamnă „marinar" ; dacă știm că *khubz* înseamnă „pâine", putem deduce că *khabbaz* înseamnă „brutar" etc.

Filologii arabi atribuie semnificații sunetelor rădăcinii (moliciune, virilitate etc.) și unor scheme, adică unor „modele" de construcție a cuvintelor. Cele mai semnificative observații

de acest fel se găsesc la Ibn Ginni. El observă, de exemplu, că și schema verbului cu dublarea celei de-a doua consoane a rădăcinii dă naștere ideii de multiplicare a acțiunii sau a obiectului acțiunii (de exemplu, *kassara* înseamnă „a sparge în bucăți"). În general, ideea că „mai mult" cu referire la elemente din natură este exprimat prin „mai multe" consoane, silabe etc. este adoptată de Ibn Ginni și exemplificată în diverse maniere. De exemplu, observația că pluralul este mai degrabă mai lung (are mai multe sunete) decât singularul, idee pe care o găsim și astăzi la diverși autori ca exemplu de „iconicitate", exista de mult la gramaticul arab din secolul al X-lea. De asemenea, ideea că politețea se exprimă și prin marcarea iconică a „distanței sociale", adică prin utilizarea în adresare în locul pronumelui de persoana a doua a pronumelui de persoana a treia (care este „absentul", adică cel de departe, la arabi) pe care o menționează în zilele noastre autorii care vorbesc despre politețe, este exprimată și de Ibn Ginni cu exemple ce arată cum se adresează un om de rând regelui, califului sau unui personaj important și cum își permit poeții să-i spună „tu" chiar și regelui. Pe de altă parte, formele de adresare pentru o persoană apropiată sunt scurtate, tocmai pentru a exprima familiaritatea : *yâ Hâri* în loc de *yâ Hârithu* ca formă de adresare (*ya* este particulă de vocativ), pentru o persoană care se numește *Harith* (pentru mai multe observații în legătură cu formele de conștientizare a iconicității la Ibn Ginni, vezi Anghelescu, 1993).

Dar Ibn Ginni a mers mult mai departe în direcția identificării unor forme de reflectare a realității în limbă, iar aici majoritatea filologilor de după el nu l-au mai urmat. Teoria marii derivări pe care o propune el stabilește o legătură între consoanele cuvântului și o anumită semnificație generală, indiferent de aranjarea consoanelor în cuvânt ; de exemplu, consoanele *s-l-m*, oricum ar fi așezate în cuvinte diferite, sugerează ideea de moliciune, pace, împăcare, pe când consoanele *q-w-l*, oricum ar fi dispuse, denotă viteză, agilitate. Sigur că autorii arabi contemporani găsesc multe de reproșat unei asemenea lărgiri a cadrului simbolismului fonetic, însă

ar fi păcat ca aceste reproșuri să facă în așa fel încât să se uite interesantele observații ale lui Ibn Ginni privind formele de manifestare a motivării iconice în limba arabă.

Simbolismul fonetic, adică potrivirea calităților sunetelor sau secvențelor sonore cu ceea ce exprimă ele, s-a bucurat de mare trecere la autorii arabi până în epoca modernă. În opinia unui scriitor arab egiptean din secolul trecut cu preocupări de estetică, Abbas Mahmud al-’Aqqad, limba arabă este foarte muzicală, fiind făcută pentru poezie. Potrivit opiniei sale, în ceea ce privește simbolismul fonetic, nu este altă limbă mai expresivă decât araba ; de exemplu, la sfârșit de cuvânt, sunetul *h* (care nu este la felul cu al nostru), mai ales atunci când este precedat de o vocală lungă, sugerează ideea de bine : spațiu, lărgime, permisiune, indulgență, satisfacție (în cuvinte cum ar fi *‘irtiyâh* – „satisfacție” ; *samâh* – „permisiune”, „îngăduință” ; *najâh* –„succes” – etc.). În schimb, consoana *m*, precedată de altă consoană la sfârșit de cuvânt, denotă decizie și hotărâre (*hazm*, *jazm*) (aceste observații se află într-o serie de articole publicate în *Revista Universității al-Azhar*, în 1961). Evident, fiecare autor alege numai exemplele care îi susțin teoria.

Jurji Zaydan (1982) formulează o ipoteză privind originile și evoluția limbii arabe care îl apropie de unii autori europeni mai vechi sau din zilele noastre ; aceasta ar fi avut la început numai rădăcini monosilabice, apoi bisilabice, majoritatea imitând sunete din natură, iar altele având la bază unele interjecții. Evoluția ulterioară a limbii determină adăugarea altor sunete la nucleul inițial, dar aceasta nu spulberă cu totul valoarea imitativă inițială : cuvintele care încep cu *qat* (*qata’a*, *qatama*, *qataba*) au toate legătură cu ideea de „a tăia”, „a tranșa”. La fel ca alți autori arabi și alții, pe care i-am menționat sau nu, Zaydan consideră că această capacitate imitativă este dată limbii arabe și numai ei. Unii autori occidentali moderni subliniază că limbile care posedă un tipar vechi păstrează această capacitate imitativă „la vedere”, pe când „limbile noastre” se caracterizează printr-un proces de „demotivare”, adică de absență a transparenței, a

sugestiei sonore în semnul lingvistic, pe măsură ce ne apropiem de epoca modernă.

G. Genette (1976, p. 243) îl citează pe Schlegel, care ar fi spus că gradul de „mimetism" (adică imitarea în limbă a realității extralingvistice) ar fi mai ridicat în limbile semitice decât în cele indoeuropene. Tot Genette menționează că limba arabă este cunoscută prin numărul mare de sinonime; în acest sens, autorul menționează și cifre culese din diferite surse: 500 de cuvinte pentru *leu*, 1 000 pentru *sabie*, 7 744 pentru cămilă. La început, unii autori arabi s-au mândrit cu aceste cifre impresionante, fără să observe că sinonimele și omonimele sfidează principiul motivării iconice care afirmă că unui obiect sau unui sens trebuie să-i corespundă un singur cuvânt. Diverși autori din perioada clasică și-au dat seama că bogăția de sinonime nu poate fi considerată un avantaj pentru limba arabă și au atras atenția asupra faptului că fiecare dintre așa-zisele sinonime prezintă obiectul sau acțiunea dintr-o perspectivă diferită; de exemplu, verbele *qa'ada* și *jalasa*, despre care se pretindea că sunt sinonime, nu au semnificații identice (primul se traduce prin „a se așeza", iar al doilea prin „a ședea"). Mulți autori nearabi din epoca noastră au menționat bogăția de sinonime a limbii arabe fie pentru a-i face și pe alții să se minuneze, fie ca argument pentru caracterul „primitiv" al acestei limbi.

Muhammad Kamil Husayn (1976) îi ironizează pe autorii care laudă bogăția limbii arabe cu referire la sinonime. În opinia sa, această uriașă acumulare de cuvinte în dicționare de așa-numite sinonime se datorează consemnării târzii a vocabularului în lucrările lexicografice. Așa se face că sunt puse laolaltă cuvinte din diverse epoci, provenite de la diverse triburi, toate puse pe seama „limbii arabe". Amorul are diverse denumiri, diferențiate în funcție de stadiul în care se află, de „grade" (*darajat*), iar acestea sunt determinate la rândul lor de nivelul de pătrundere în „membranele inimii". Numai că Muhammad Kamil Husayn (1976, pp. 66-67) se întreabă ironic de unde vor fi știind înțelepții beduini când ajunge amorul la „membranele inimii" ca să-i

spună *shaghaf* („pasiune arzătoare” – cuvântul înseamnă și „membrana inimii” sau „interiorul inimii”).

Dar o problemă discutabilă în privința principiului izomorfismului (un sens = un cuvânt) o reprezintă acel tip de omonime numite *addâd*. Filologii arabi au adunat sute de asemenea exemple în cărți special consacrate subiectului, cu ideea că ele reprezintă o particularitate demnă de a fi consemnată, spre lauda limbii arabe. Așa-zisele „sensuri contrare” pot fi grupate, de fapt, în câteva categorii distincte, iar unii au și făcut-o (vezi, de pildă, Berque, 1967). Cuvinte ca *basir*, despre care se spune că are sensurile „opuse” de „orb” și de „clarvăzător” (de fapt, primul este numit astfel prin antifrază), sau *jawn*, care ar însemna „alb” sau „galben” și „negru” în același timp (despre denumirile de culori este greu să se spună exact ce înseamnă, pentru că termenul respectiv exprimă culoarea a *ceva*), și altele oferite ca exemplu nu conving în legătură cu această particularitate a limbii. Tot ca în cazul sinonimelor, autorii de mai târziu au negat că ar exista asemenea cuvinte ciudate, care, după cum ar fi spus al-Suyuti, prin imperfecțiunea lor, ar nega însăși ideea originii divine a limbii.

Și din punctul de vedere al arabilor, limba perfectă ar trebui să fie cea care copiază realitatea exterioară. Unii ar spune, așa cum arătam mai sus, că această potrivire ar caracteriza limbile primitive și că, pe măsură ce ne apropiem de vremurile moderne, asistăm la o tendință de demotivare progresivă și înceată. Diverse forme de remotivare, manifestate și prin aceste reluări ale vechilor teorii privind imitarea realității de către limbă, reprezintă o întoarcere la mitul absolutei transparențe a limbajului originar, al nostru sau al tuturor.

5.2. *Deșertul și oamenii săi*

Motivele pentru care filologii arabi au recurs la anchete în deșert au fost schițate în subcapitolul precedent, iar motivul pentru care întreaga „civilizație a deșertului” a fost glorificată

de al-Jahiz, în primul rând, dar și de alți autori au fost prezentate în capitolul 4. Mai pe larg am vorbit despre idealizarea personajului beduinului într-un capitol din cartea mea *Limbaj și cultură în civilizația arabă* (1986).

Reiau aici, dintr-un alt unghi, tema constituirii mitului beduinului ca „arabul" prin excelență pentru că are în vedere direct subiectul acestei cărți. Este vorba, în esență, despre motivele care au dus la (auto)identificarea arabilor cu beduinii, mai ales după primul secol al Islamului.

5.2.1. Cine sunt „beduinii"

Cuvântul arab *badawiyy* (derivat de la numele colectiv *bad'u*), care a stat la baza termenului românesc *beduin*, este echivalat în dicționare cu *nomad*. Am arătat la începutul acestei lucrări că, printre semnificațiile termenului *'arabiyy* (derivat de la numele colectiv *'arab*), se află și aceea de „nomad", adică persoană „care călătorește precum beduinii și poposește precum aceștia". Beduinii erau concepuți așadar ca transhumanți prin excelență, crescători de animale ce se deplasau prin deșert în căutare de pământuri mai fertile. O făceau cu ajutorul cămilei, animalul perfect adaptat deșertului ; se spune despre beduin că este „parazitul cămilei", în sensul că ea este cea care îi dă de mâncare (lapte, carne), îl îmbracă (cu părul ei), îi asigură locuința (tot cu părul ei) și îl transportă.

Joseph Chelhod (1984) se referă la semnificațiile termenului *beduin* într-una dintre contribuțiile sale la o carte consacrată Arabiei de Sud (scrisă de mai mulți autori), în legătură cu fenomenul de „beduinizare" pe care îl cunoaște periodic una sau alta dintre zonele Peninsulei Arabice. Este vorba, spune el, despre un „termen vag", care poate fi înțeles în trei sensuri diferite :

> Desigur, este vorba în primul rând despre un sinonim al „nomadului". Dar acestui sens ecologic i se adaugă un altul, mai larg, care cuprinde și sedentarii, al căror gen de viață nu diferă mult de cel al nomazilor. Etimologic,

> cuvântul *bad'u* desemnează locuitorii stepei, opunându-se din acest punct de vedere celor numiți *hadar*, locuitorii unei *hadira* („oraș" – altfel spus, „citadini") [...] Nu orice locuitor al stepei este în mod necesar un nomad. În anumite condiții, beduin este și sedentarul care trăiește în oaze [...]. *Este beduin, în sensul cultural al cuvântului, cel care trăiește conform codului de onoare al deșertului, acceptând regulile nescrise ale acestuia și nerecunoscând o putere superioară celei a tribului și a clanului* [subl. n.] (p. 40).

Familia, clanul și tribul sunt cele care îl protejează pe beduin și cărora el le datorează credință. Clanul, mai ales, familia lărgită (*qawm*), este cel în care beduinul își trăiește viața, alături de care se ridică la luptă atunci când este nevoie. Tribul, cuprinzând sute sau mii de oameni, este o entitate ideală, mai mult simbolică, despre care se știe că ar fi avut un strămoș comun. Dar genealogia în general este memorată cu grijă de către arabi, iar continuitatea generațiilor se reflectă și în forma numelor de persoană, începând din perioada preislamică : cutare (de exemplu, Zayd) este fiul (*'ibn*) lui cutare (de exemplu, Muhammad) și tatăl (*'abu*) lui cutare (de exemplu, Ziyad). După Islam, într-o anumită măsură, numele de persoană se modifică, dar mărcile continuității rămân aceleași.

Există, așa cum am sugerat deja, un continuu schimb de populații între deșert și zona sedentară, și aceasta nu numai în favoarea așezărilor sedentare. Unii cultivatori ai pământului se „beduinizează" atunci când seceta nu le mai permite să cultive micile lor terenuri. De altfel, țăranii sunt disprețuiți și jefuiți adesea de recoltele pe care le-au obținut cu trudă de nobilii și curajoșii beduini.

Poeții lăudau deșertul – spațiul libertății – și oamenii liberi de aici. Numai din satirele adresate Celorlalți aflăm că libertatea putea însemna lipsa oricărei discipline, a interesului pentru orice formă de organizare în afara clanului, eventual cruzime, lipsă de suficient respect pentru cele sfinte, care se va reflecta și în atitudinea față de Islam.

În general, putem spune că informațiile noastre despre beduinii din perioada anterioară Islamului sunt în mare

măsură tributare poeziei arabe, despre care se presupune că aparține acestei perioade. Ne aflăm în plin paradox atunci când folosim poezia arabă preislamică drept document al epocii. Se spune că poezia arabă anterioară Islamului (în legătură cu existența căreia avem unele informații datând din secolul al V-lea e.n.) a circulat pe cale orală până cel puțin un secol după Islam ; de aceea, există mai multe motive pentru care au fost exprimate îndoieli în legătură cu autenticitatea acesteia (adică în legătură cu existența unor texte care s-au transmis în forma lor originară după câteva secole de circulație pe cale orală). Încă din perioada primelor consemnări în scris a acestei poezii și apoi în prima jumătate a secolului trecut, s-au exprimat rezerve sau chiar serioase îndoieli în legătură cu exactitatea atribuirii unor texte poetice și a formei în care ele au parvenit posterității. Printre motivele care l-au făcut pe Taha Hussein (1958), cunoscut scriitor egiptean din secolul trecut, să se asocieze unor savanți europeni care au emis dubii în legătură cu autenticitatea acestei poezii se numără și acela că poezia nu reprezintă o oglindă fidelă a epocii preislamice și nu zugrăvește beduinul în forma în care acesta apare în Coran : indisciplinat, greu de supus unei ordini (vezi capitolul următor).

În cartea sa de introducere în sociologia Islamului, Joseph Chelhod (1958) consacră un întreg capitol prezentării nomazilor pornind de la modul în care viața și personalitatea acestora se reflectă în poezia din perioada anterioară Islamului, cu toate că accentuează de la început faptul că aceasta este doar ficțiune :

> Ea nu este în mod necesar realistă ; ceea ce descrie este, înainte de toate, idealul colectiv al tribului, așa cum și-l reprezintă într-o anumită epocă [...]. Dar, pentru a corecta excesele acestei poezii panegirice și idealiste, dispunem de un mijloc eficace : poemele satirice. Toate tarele beduinului sunt descrise cu mare grijă : cupiditatea, lipsa de respect pentru cuvântul dat, meschinăriile (Chelhod, 1958, pp. 22-23).

După spusele lui Chelhod, multe dintre trăsăturile caracteristice ale arabului nomad sunt un rezultat al vieții în deșert :

> Acolo se formează caracterul său, acolo își capătă el independența de spirit, personalitatea mândră și arogantă, acolo învață să trișeze cu viața, să conteze înainte de toate pe el însuși în sălbatica luptă pentru existență pe care o duce (Chelhod, 1958, p. 23).

Pe de altă parte însă, Chelhod subliniază că viața în deșert nu se poate concepe fără un minimum de solidaritate între membrii tribului și clanului. Dacă se spune despre beduin că este un „individualist”, aceasta nu înseamnă că nu este un „conformist” : purtarea sa este un lung șir de acte care țin de cutumă. Individualismul nomadului este constituit în esență „din amor propriu și egoism, totul dublat de o extremă susceptibilitate” (Chelhod, 1958, p. 26). Sentimentul onoarei, generozitatea, ospitalitatea, blândețea cu cei slabi, pe de o parte, și aroganța, sentimentul libertății fără margini, limitat doar de respectul tradiției și al intereselor clanului, fanfaronada, pe de altă parte, sunt numai câteva dintre caracteristicile uneori contradictorii ale beduinului, așa cum le vede Chelhod.

5.3. *Islamul și beduinii*

În timpul vieții lui Muhammad și imediat după aceea, beduinii sunt departe de a fi respectați sau admirați. Coranul le cere să nu ridice vocea în fața Profetului, ceea ce însemna că aveau acest obicei, indisciplinați și zgomotoși cum erau. Nu se putea avea încredere în islamizarea lor, pe care o renegau uneori, chiar în timpul vieții Profetului. Chiar și atunci când aderau la Islam și rămâneau, în principiu, musulmani, erau musulmani de un rang inferior, pentru că nu puteau să respecte întocmai practicile de cult pe care le recomanda Coranul și legislația islamică. Nu se punea problema să se roage în comun, la moschee, pentru că nu aveau o moschee-catedrală, nu puteau respecta întocmai interdicțiile alimentare pentru că erau obligați să se hrănească cu ce găseau, nu cu ce ar fi trebuit.

Este cu totul falsă ideea răspândită în Europa conform căreia Islamul este o religie „născută în deșert”, că beduinul, prezentat în unele poze și picturi ca rugându-se singur în nisip, la apusul soarelui este un personaj reprezentativ pentru această religie. Legislația cuprinde prevederi de toate felurile care se referă la sedentari (la orășeni, mai exact). De exemplu, nu poate fi concepută „interdicția cametei” pentru beduini, pentru că împrumutul cu camătă nu exista în acest mediu. Cutuma este cea care reglementează relațiile dintre membrii clanului și își păstrează puterea până astăzi. Nu li se poate cere beduinilor să se hrănească numai cu unele alimente sau să se abțină de la hrană o vreme, atât timp cât ei se hrănesc cu ce găsesc, dacă și când găsesc.

Dacă nu am avea în vedere faptul că Islamul nu funcționează întotdeauna ca normă de viață la beduini, n-am înțelege cum este posibil să fie atacate caravanele de pelerini musulmani care se îndreaptă spre Mecca de către bande de beduini înarmați. Este adevărat că tot beduinii sunt ghizii de caravane, o meserie potrivită aptitudinilor lor, una dintre sursele lor importante de câștig de-a lungul secolelor.

Nu trebuie să uităm apoi că deșertul și oamenii săi simbolizează epoca preislamică, cea care a fost numită *jahiliyya*, termen tradus de obicei cu „[epoca] ignoranței”, în sensul ignorării legii divine. Beduinii, la fel ca o mare parte dintre sedentarii din Peninsulă, erau politeiști (unii dintre arabi trecuseră la Creștinism sau la Iudaism în secolele premergătoare apariției Islamului). Religiozitatea „difuză” a beduinilor se adresa și copacilor, și pietrelor, și animalelor. Numele de animale pe care le poartă unele triburi (de exemplu, *'Asad* – „leu”) s-ar datora prezenței în vechime a unor credințe zoomorfe.

Mitul beduinului ca personaj reprezentativ al nației arabe se naște *alături* de Islam și este integrat doar parțial de către acesta din motive la care ne referim mai jos.

5.4. *Cum se naște mitul*

Nașterea mitului beduinului (arabul desăvârșit) se datorează, după cum s-a mai spus, în primul rând statutului deosebit pe care îl are limba arabă în cadrul religiei islamice. În mod special, concepția conform căreia limba arabă a fost *aleasă* de către divinitate pentru transmiterea ultimului său mesaj conduce la un anumit transfer al sacrului asupra acestei limbi în întregul ei : Coranul în arabă, copie a unui text scris din preeternitate pe „tabla păstrată", transmis unui Profet arab – toate acestea presupun, așa cum am mai arătat, valorizarea limbii arabe de dinainte de Islam, fixarea ei pentru a nu mai fi supusă vicisitudinilor istoriei.

Comentatorii Coranului, care încearcă să explice sensurile unor cuvinte și construcții unor sedentari a căror limbă se „stricase" în contact cu străinii, filologii (unii dintre ei, străini) care încearcă să construiască un eșafodaj coerent de „explicații" pentru fenomenele lingvistice nu găsesc altă soluție decât să apeleze la o comunitate în care limba Coranului se păstra încă vie, cea a beduinilor (mai exact spus, a beduinilor care erau la adăpost de influențe străine). Poezia veche, creată și ea în mare parte în mediul beduin, expresie a unor valori beduine (printre altele „codul onoarei", la care ne-am referit mai sus), capătă și ea valoare de document de limbă și de emblemă a arabilor după ce poeții au fost blamați pe motiv că „umblă prin vale și spun ce nu fac" (recurg la imaginar, adică). Unul dintre motivele importante care explică recursul la oamenii deșertului și la cultura lor străveche este de ordin „național", am putea zice, pentru că este legat de propaganda anti-*shu'ubită* a arabilor, în apărarea patrimoniului lor lingvistic și cultural. Afirmațiile din capitolul intitulat „Discursul de autolegitimare", argumentele lui al-Jahiz prezentate acolo în favoarea beduinilor, a spontaneității și înțelepciunii lor, ne scutesc de prea multe referiri la acest subiect.

Atragem atenția totuși asupra faptului că al-Jahiz însuși vorbește uneori despre beduini ca despre „sălbatici" (*wahshi*),

despre unele aspecte ale limbii lor ca expresie a „sălbăticiei" lor și dă citate din spusele unor personalități care considerau că beduinii sunt arabii puri, cei mai buni, dacă n-ar fi o anumită asprime în caracterul lor. Sălbatici, primitivi le apăreau beduinii țăranilor și orășenilor în general, celor care nu-și puneau problema „autenticității", a purității limbii lor. Câteva secole după Islam și, în unele medii, până astăzi, a spune despre cineva că este beduin era o insultă : însemna că este sălbatic, necivilizat.

Cunoscutul istoric al arabilor Ibn Khaldun (1332-1406), autor, printre altele, a unei teorii „ciclice" a istoriei universale, vede întruchipată ideea de forță, spiritul învingătorilor în ceea ce el numește *al-'asabiyya*, termen care a fost tradus cu „solidaritate de grup", legătură strânsă între membrii unei comunități precum cea pe care o reprezintă clanul la arabi și care a dus la nașterea și înflorirea imperiului lor. În perioada când el scria marea sa istorie universală, precedată de o expunere care este și mai cunoscută, cu titlul *Muqaddima* (*Prolegomene*), Imperiul era o amintire, iar meditația lui se desfășura pe ruinele acestuia. Delăsarea, luxul, viciile, desfacerea legăturilor strânse care-i legau pe arabi între ei îi apar ca explicații pentru căderea Imperiului Arabo-islamic și, generalizând, a marilor imperii în general. Este cunoscută concepția sa conform căreia degradarea limbii este un element al procesului general de degradare ce are loc în trecerea de la viața socială, civilizația (*'umran*) beduină, la civilizația citadină.

Ideea „bunului sălbatic", a beduinului, în primul rând ca „omul de bine", pentru că este aproape de natură, se regăsește în mai multe dintre lucrările sale. Societatea timpului său era compusă, pe de o parte, din nomazi și săteni, iar pe de altă parte din orășeni. Viața mai bună din punct de vedere material este apanajul citadinilor, dar din punct de vedere moral beduinii sunt superiori, pentru că sunt mai aproape de starea naturală primă (*fitra*). Citadinii sunt corupți tocmai de viața înlesnită pe care o trăiesc, de plăceri și de lux, ceea ce-i face să se gândească mai mult la lucrurile lumești, să nu le funcționeze „frânele decenței", să spună lucruri obscene în

fața femeilor și a copiilor. Nici beduinii (în sensul mai larg în care ne-am referit la ei la începutul acestui capitol) nu sunt departe de lucrurile lumești, dar sunt mai puțini viciați și, datorită mediului în care trăiesc, înclinați mai degrabă spre bine decât spre rău. În esență, civilizația este corupătoare, în pofida înlesnirilor materiale pe care le aduce.

Beduinii nu sunt atinși de civilizație ; din acest punct de vedere sunt sălbatici. Dar aceasta înseamnă că nu sunt atinși de civilizație nici în ceea ce are ea rău, corupător, fiind esențialmente oameni „de bine”. Credem că aceasta ar explica și atitudinea ambiguă a citadinilor față de beduini mai ales în primele două secole ; îi admiră pentru limba lor pură, pentru poezia scrisă în deșert, dar nu acceptă să fie identificați cu ei. Pentru ca identificarea să se producă, a trebuit să aibă loc acea „mișcare clasicizantă” de la sfârșitul epocii omeyyade și începutul epocii abbaside, care îl învăluie pe beduin într-o aureolă mitică, la care inițial nu aspirase. Filologii, lexicologii și gramaticii, care fac anchete în deșert și „adună limba arabă” de la cei considerați „adevărații ei proprietari” sunt cei care au contribuit la nașterea și consolidarea mitului. În epoca noastră, unii au ironizat această campanie de cercetări în deșert ; de exemplu, Muhammad Kamil Husayn (1976, p. 35) crede că beduinii și-au dat seama curând că au o marfă ce are trecere la citadini, și anume limba lor, fapt pentru care au supralicitat, oferind și marfă contrafăcută. Dar acești beduini, care ofereau filologilor prin limba lor vie material în cea mai mare parte necontrafăcut, au fost cei care i-au ajutat pe aceștia să propună o sistematizare a limbii Coranului și a poeziei arabe vechi, contribuind în felul acesta la clasicizarea ei.

5.5. *Limba arabă a beduinilor și „beduinizarea” limbii arabe*

În general, cunoașterea limbii din mediul beduin neatins de influențe străine era un criteriu de apreciere a gramaticilor, cu diferențe însă în aprecierea importanței materialului oferit

de beduini, între „școlile gramaticale” din Basra și Kufa. Cea de-a doua acorda o mai mare importanță informațiilor despre limbă furnizate de către beduini.

În biografiile gramaticilor, contactul direct cu mediul beduin era menționat ca o garanție a seriozității. În privința informatorilor, aceștia trebuiau să fie „arabi autentici, originari”, de o moralitate ireproșabilă și „întregi la minte”. Abbas Hasan (1966, p. 117) furnizează o definiție a acestui arab „autentic” (*‘asil*): „cel care este născut în deșert, care și-a petrecut acolo toată viața și a cărui limbă nu este coruptă de limba sedentarilor și de frecventarea unor străini”.

Ceea ce putea oferi acest arab autentic cercetătorilor limbii arabe era tocmai limba pe care o vorbea, ce prezenta trăsături arhaice, prezente și în Coran, atât din punctul de vedere al vocabularului, cât și al sistemului gramatical. Beduinului i se puteau cere explicații în legătură cu sensul unor cuvinte, iar el le putea oferi utilizând sinonime, antonime sau parafraze ale elementelor lexicale respective. Nu i se putea pretinde nicidecum unui beduin să furnizeze explicații în legătură cu sistemul limbii, nici în legătură cu termeni pe care dezvoltarea științelor, inclusiv a științei limbii, îi făcuse necesari în mediul specialiștilor citadini.

Așa cum am arătat mai sus, definirea sistemului limbii arabe literare are loc prin raportarea la limba „opusă”, care era dialectul vorbit. Limba literară poseda categoriile, marcate prin desinențe (de „caz” și de „mod”), absente din limba vorbită. Termenul arab pentru această variație în desinențele substantivului și verbului este *‘i’râb*, un derivat substantival de la un verb care înseamnă, printre altele, și „a face precum arabii (beduini)”, adică a păstra mărcile unor cazuri pe care noi le-am putea numi „nominativ”, „genitiv” sau „acuzativ” sau ale unor moduri pe care noi le-am numi „indicativ” sau „conjunctiv”. Regulile acestei variații a finalei (mărcile erau cel mai adesea vocale scurte: *a*, *u*, *i*, singurele vocale din limba arabă) trebuiau să fie *restituite* într-un text în care erau absente, conform unor reguli complicate. Ei bine, acești arabi din deșert știau aceste lucruri atât de bine, încât îi

uimeau pe învățații de la oraș. Calificativul „profesori de limba arabă” care se aplica acestor înțelepți beduini la început, în ideea că pot oferi un exemplu de utilizare corectă a limbii din acest punct de vedere, a fost luat în serios, iar filologii se așteptau de la beduini să le cunoască știința, adică nu numai să folosească limba conform regulilor sale învățate pe cale normală, adică de la părinți și de la cei din jur, ci și să cunoască sistemul cazurilor și modurilor, cu terminologia corespunzătoare. Ar fi ca și cum l-am întreba pe un păstor de la noi, din vârful muntelui, ce este nominativul, acuzativul sau conjunctivul.

Răspunsurile beduinilor erau cu atât mai ciudate cu cât numele cazurilor și modurilor sunt perfect transparente : echivalentul pentru nominativ este „ridicat”, pentru genitiv este „tras”, iar pentru acuzativ este „proptit” ; la întrebarea dacă pune desinență de genitiv pentru Filastin (Palestina), beduinul va răspunde negativ („nu o trage”, pentru că ar fi prea greu). Multe anecdote de acest tip circulă în literatura arabă medievală, dar, întrucât sunt accesibile numai specialiștilor, renunțăm să le prezentăm aici (Guillaume [2003] face o prezentare savuroasă a confuziei pe care gramaticul însuși o face între limbajul-obiect și metalimbajul gramaticilor). Ar trebui prezentată doar concluzia care se degajă din astfel de anecdote : mitologizarea beduinului merge atât de departe, încât i se atribuie și calitatea de savant în privința limbii, pe lângă atâtea altele, la care ne vom referi mai jos.

De la ideea conform căreia limba arabă este proprietatea beduinilor se trece la ideea că limba arabă este o „limbă beduină”, fără ca cineva să explice ce se poate înțelege prin acest lucru. Într-o comunicare prezentată la Academia de Limba Arabă de la Cairo din 1968 (publicată în Revista Academiei în 1969), Ibrahim Anis încearcă să răspundă la întrebarea dacă araba chiar este o limbă „beduină”. Scriitorul egiptean și omul de cultură Taha Husein făcuse o glumă, spunând că „e adevărat că limba arabă este o limbă beduină”, adăugând : „dar noi n-ar fi cazul să ne mutăm dintr-un loc în altul”. Ibrahim Anis a ridicat mănușa și a făcut și cu această

ocazie precizări interesante. În primul rând, adjectivul *beduin* (*badawi*) nu este deloc utilizat înainte de Islam și este foarte puțin utilizat după aceea. Problema nu este însă a utilizării acestui termen (așa cum am mai arătat, chiar termenul *arab*, mai ales la forma de plural, avea semnificația de „nomad") și nici de a ști dacă există trăsături caracteristice graiurilor arabe sedentare față de cele beduine, ceea ce nu este probat, probabil și datorită amestecului de populații între deșert și cetate.

Ibrahim Anis consideră că limba arabă nu este o limbă „beduină", ci una „beduinizată" intenționat. Această „beduinizare" este opera unor filologi din primele două sau trei secole ale Islamului și ea a modificat într-o anumită măsură limba arabă (Care limbă arabă? ne întrebăm noi), pornind de la ideea că deșertul produce cea mai pură limbă:

> Ei [filologii, n.n] credeau cu fermitate că puritatea și elocvența (*fasaha*) erau strâns legate de mediul beduin, ca și cum cea mai strânsă legătură ar fi unit, pe de o parte, nisipul deșertului, corturile beduinilor, popasurile în oaze și, pe de altă parte, darul limbii, ca și cum oamenii deșertului ar fi supt corectitudinea limbii odată cu laptele de la mamele lor (p. 178).

Prin „beduinizarea" limbii se poate înțelege un tip de comportament mitic ce tinde să privilegieze unele trăsături ale limbii considerate demne de nobilii beduini și, în același timp, demne de o limbă perfectă: de exemplu, trăsături „virile" ale sunetelor, la care ne vom referi mai departe. Unele trăsături atribuite limbii beduinilor erau opera gramaticilor (ele se încadrau în sistemul propus de ei) și atribuite apoi beduinilor pentru a-și câștiga autoritatea. Nu cunosc o dovadă mai bună pentru existența unui astfel de comportament, decât o anecdotă care dovedește că lumea credea că gramaticii spun minciuni când se referă la informațiile pe care le-ar fi primit de la beduini, și aceasta pentru a face credibile propriile scorneli. În anecdota următoare este vorba despre cunoscutul filolog al-Asma'i, un bun cunoscător al mediului

beduin (*apud* Abbas, 1966, p. 122) : „– Ce face unchiul tău ? a fost întrebat de către cineva un nepot al lui al-Asma'i. – Ce să facă ? Zace la soare și scornește minciuni pe seama beduinilor !".

Dar filologii nu trebuiau neapărat să mintă pentru a propune un sistem pe gustul lor, ci era suficient uneori să aleagă dintre diversele posibilități pe care le prezentau graiurile din Peninsulă pentru a construi un sistem care să corespundă imaginii pe care o aveau sau doreau s-o creeze despre beduini. De exemplu, se știe că nu toate graiurile cunoșteau acel sunet specific arab, prezentat de foneticieni ca un „atac glotal" („stop glotal") numit *hamza* (se pronunță aproximativ ca și cum ai închide brusc sau ai deschide *brusc* o vocală). Având în vedere caracteristicile acestui sunet, s-ar putea înțelege de ce a fost considerat un sunet „viril" (în transcrierea fonetică se notează cu un apostrof : *'*). Când Coranul a apărut pentru prima oară în scris, la câteva decenii după Predica lui Muhammad, s-a folosit o grafie ce reproducea pronunția unor graiuri care nu cunoșteau *hamza*, ci o „înmuiau" ; de exemplu, în loc de *bi'r* („fântână", „puț") se pronunța *bir*, cu vocală lungă în loc de *hamza* (așa cum se pronunță și astăzi în dialectele vorbite). Ulterior, consoana oclusivă respectivă a fost considerată potrivită pentru sonoritățile Coranului și a fost adăugată în scris prin notarea ei dedesubtul sau deasupra literei care nota vocala lungă ori separat, pe linie. Privilegierea acestei rostiri apare ca una dintre mărcile „beduinizării" despre care am vorbit mai sus.

Nu toate trăsăturile ce caracterizau rostirea beduină s-au bucurat de aceeași apreciere de-a lungul vremii ; o emfază exagerată, o rostire cu gura plină (*tashadduq*), precum și alte pronunții afectate au fost condamnate de Profetul însuși, care ar fi spus că toți acești palavragii și afectați se vor afla departe de el în ziua Judecății de Apoi (*apud* Fück, 1955, pp. 102-103).

Vorbire afectată (*tashadduq*) este denumită în zilele noastre cea a arabilor care vorbesc o limbă prețioasă, cu toate mărcile flexiunii desinențiale cazuale și modale, atunci când araba

„simplificată” tinde să intre în penumbra acesteia (Husayn, 1976, p. 7). Limba vorbită renunțase probabil la aceste mărci din primele secole ale Islamului, așa încât araba clasică ajunge să fie caracterizată tocmai prin această flexiune desinențială (*‘i’râb*), marcă a limbajului arhaizant al beduinilor. Așa cum arată Fück (1955), flexiunea desinențială nu mai era, încă de atunci, decât un simplu ornament, destinat să dea o tentă clasică unui mod de expresie postclasic prin însăși forma sa lingvistică internă : deci o formă de revenire către o epocă idealizată din punct de vedere lingvistic.

5.6. *Beduinii idealizați*

Preocupările pentru istoria epocii premergătoare apariției Islamului, care se manifestă după primul secol al Islamului, sunt legate de interesul general care atribuit *jahiliyyei* din perspectiva la care ne-am referit mai sus : o istorie idealizată, în care diversele triburi își plasează eroii din luptele intertribale, eroi comuni tuturor arabilor, și anume cei care au luptat împotriva „străinilor” (Bizanțul, iranienii și mulți alții). „Cavalerii” cei mai cunoscuți din epoca preislamică, cei rămași pentru totdeauna simbolul vitejiei în luptă, sunt arabul Rabi’a ibn Mukaddam („s-a jelit pe mormântul lui ca pe nici un altul”) și Antar ibn Shaddad, un negru, fiul unei sclave, vestit nu numai pentru vitejia lui, dar și pentru povestea de amor cu Abla, poveste devenită și mai cunoscută datorită consemnării sale în *Romanul lui Antar*.

Pornindu-se de la calitatea lor de cunoscători ai limbii arabe „pure”, beduinilor li se atribuie tot felul de alte nobile calități. Printre virtuțile acestora se numără curajul în luptă, apărarea femeii, a celui slab, care cere adăpost, protejarea oaspetelui, generozitatea etc. Toate acestea au fost înglobate sub numele de *muru’a* („bărbăție”), căci se știe bine că marile calități aparțin bărbaților. Unele calități apreciate în epoca *jahiliyyei* nu mai sunt apreciate în Islam : vitejia dusă prea departe, generozitatea ce se transformă în risipă, devotamentul

fără limite pentru trib și clan nu sunt idealuri pe care le promovează Islamul.

Altele însă vor deveni calitățile arabilor prin excelență și ele vor căpăta toate un nume sau mai multe, cele ale personajelor mitice care le-au ilustrat. Acestea vor rămâne în conștiința populară sub forma unor zicale care au corespondent în limba română sau în alte limbi de tipul „isteț precum *Păcală*”. În arabă, cineva este „înțelept precum *Luqman*”, „generos precum *Hatim*”, „zgârcit precum *Madir*”, „clarvăzător precum Albastra din Yamama” (o fată care avea ochi albaștri și vedea cu ei foarte departe), „prost precum *Habannaqa*” și multe altele. Fiecare zicală avea o poveste (sau i s-a născocit ulterior una) care explica cum de a ajuns cutare personaj prototipul prostiei, al generozității sau zgârceniei. Întruchiparea unei calități umane poate fi și un animal, un fenomen natural, un obiect (și noi spunem „prost ca noaptea” fără să ne întrebăm de ce ar fi noaptea proastă sau prostia „întunecată”). Multe zicale care se referă la prototip sunt comune în diverse culturi : „iute ca vântul”, „tăcut precum pământul” etc. (pentru mai multe informații despre aceste zicale și despre poveștile etiologice, istorice sau pseudoistorice, vezi Anghelescu, 1986, capitolul „O înțelepciune «proverbială»”).

În secolele de după Islam, mulți au fost cei care au adunat mărturii din perioada preislamincă (povești, versuri ce proslăveau virtuțile beduinilor, proverbe și zicale etc.). Cărțile lui al-Jahiz, mare admirator al beduinilor, conțin numeroase astfel de mărturii, cum sunt cele la care ne-am referit în capitolul privind discursul de autolegitimare pe care îl prezintă autorul în numele arabilor, împotriva dușmanilor care le neagă calitățile. Ca și al-Jahiz, mulți dintre acești cercetători ai patrimoniului lingvistic și cultural din perioada preislamică nu sunt de origine arabă, chiar dacă sunt foarte arabizați lingvistic și cultural. Motivul acestui interes special al unora dintre nearabi pentru trecutul arabilor este dorința lor de integrare în comunitatea pe care au ales-o în calitatea lor de musulmani în primul rând, dar și de vorbitori de arabă.

În extremitatea de vest a Imperiului Arabo-islamic, în Andaluzia, un autor tot nearab la origine, Ibn Abdu Rabbih

(m. 940), compune, la două secole după Islam, un fel de compendiu de cultură a înaintașilor, căruia îi dă numele de *al-'Iqd al-farid* (*Colierul incomparabil*). Cartea cuprinde texte alese din poezie și din povestiri, mostre de oratorie, de critică literară și chiar de traduceri, într-un amestec specific unui tip de lucrări ce au fost grupate sub numele de *adab* (vezi mai departe subcapitolul „Umanismul arab"). Autorul recunoaște că nu-i revine decât meritul de a le fi antologat și de a fi prefațat această culegere, iar autorii de după el îi recunosc acest merit, dar îi atribuie și vina de a nu-și fi menționat sursele. Chiar cu această vină, cartea rămâne o mărturie importantă a istoriei și culturii epocii arabe vechi dinainte și de după Islam.

Beduinii care și-au lăsat numele în istorie prin diverse fapte și calități sunt numeroși în această carte. De exemplu, când vorbește despre generozitate, autorul spune că au existat trei generoși în perioada preislamică, dar singurul care a rămas „proverbial" prin generozitate este Hatim. Acesta i-ar fi spus tânărului său sclav Yasar, în timp ce se aflau în deșert, într-o noapte friguroasă (nu știu dacă versurile pe care le citez după o antologie chiar îi aparțin):

Aprinde iute focul, căci noaptea-i friguroasă,
Iar vântul este aspru, nici să respiri nu lasă.
Poate-o să vadă focul vreunul rătăcit,
Dacă aduci vreun oaspet', ești chiar binevenit.

Focul simbolizează ospitalitatea și generozitatea în deșert și nu numai, acolo unde sunt condiții de supraviețuire. Poate că pornind de aici este concepută generozitatea ca o trăsătură proprie arabilor sau, în orice caz, ca una dintre cele mai importante calități naționale.

În zilele noastre, există mulți autori arabi și nearabi care propun revizuirea acestei imagini idealizate a beduinului și a vieții în deșert. Cunoscutul om de cultură egiptean Muhammad Kamil Husayn, pe care deja l-am menționat, se referă la beduini în cartea apărută în 1976, în care se ocupă mai ales

de rădăcinile limbii arabe literare și de statutul său actual. El îi numește pe beduini *'ahlu al-wabar* („purtătorii de păr de cămilă"), sintagmă pe care o folosește în sens ironic-depreciativ, spre deosebire de alții, și afirmă că importanța care li s-a dat a fost exagerată – sau, oricum, este rezultatul unei neînțelegeri. În opinia sa, beduinii și-au dat seama că au o marfă bună de vândut, și anume limba, prețuită de către cei care făceau anchete în deșert sau de către orășenii cu care se întâlneau la târguri, și atunci au supralicitat, oferind cuvinte și construcții pe care nu se poate pune mare bază. În special listele de sinonime, foarte prețuite de către filologi, i se par fructul unor speculații. De pildă, îl deranjează așa-zisele sinonime pentru cuvântul *lapte* pe care le preiau filologii de la informatorii beduini, și apoi unul de la altul ; i se par mai degrabă de râs, din cauza diferențelor prea subtile dintre diverse tipuri de lapte (de dimineață, de seară, cu spumă, fără spumă, pur, amestecat cu apă etc.). Nouă nu ni se pare imposibil ca un aliment esențial pentru beduin să fie atât de „mărunțit" în lexicul arabilor din deșert. În schimb, ne mirăm împreună cu Muhammad Kamil Husayn că filologii au cerut informații unei beduine în legătură cu forma gramaticală a exclamației „Ce frumos este cerul !" (*ma 'ajmal al-sama'*) ; probabil că beduina n-ar fi avut în viața ei ocazia să producă o asemenea exclamație, spune autorul.

Nu este totuși imposibil de crezut că filologii au putut găsi în deșert, la triburile care nu aveau contacte cu străinii, o limbă arhaică, pură, necontaminată de influențe străine. N-au putut găsi, așa cum credeau unii, și conștiința sistemului limbii, iar în deșert n-au putut găsi persoane care să explice utilizările cuvintelor și formelor gramaticale, pentru bunul motiv că nu-și puneau astfel de probleme.

Unul dintre produsele cele mai apreciate ale deșertului era poezia, arta arabilor prin excelență, cum spunea al-Jahiz, așa cum au crezut arabii dintotdeauna. Beduinii erau dotați de la natură pentru poezie, iar aceasta „curgea din ei precum apa din izvor", ca și cum darul poetic, darul expresiei în general, ar fi fost legat de nisipurile deșertului, de viața de

aici, spune ironic Ibrahim Anis (1969, p. 178). Însă R. Blachère (1952) nu este deloc ironic atunci când pune în legătură darul rostirii pregnante cu condițiile de viață din deșert:

> Prin atavism, arabului îi place să vorbească și să audă vorbindu-se bine. Prin genul lor de viață, beduinii sunt chemați să-și dezvolte gustul pentru elocvență. Limba de care dispun este un instrument puternic, bogat în sonorități, care îndeamnă la căutarea efectelor ritmice, a formulelor lapidare sau, dimpotrivă, la lungimi pe care numai verbozitatea lor le poate priza [...]. Locul individului în grupul său, sentimentul onoarei, participarea fiecăruia la luptele comune, în sfârșit, un gust înnăscut pentru fanfaronadă îi incită pe cei mai elocvenți dintre cei care au primit darul poetic să-și cultive talentul pentru a lăuda originea lor și a celor ai lor, pentru a le cânta faptele de arme, pentru a le reînvia curajul după o înfrângere, pentru a glorifica mereu valorile rasei (p. 34).

André Miquel (1977) nu este la fel de convins că deșertul e generator de poezie și de tot felul de virtuți: imaginea beduinului ar rezulta dintr-o „transfigurare" a acestuia, ca și a vieții în deșert, produsă de scriitori din epocile de după Islam și, mai târziu, de exotismul occidental:

> Rațiunile, dacă nu realitățile vieții în deșert, sunt mai puțin conforme cu imaginea pe care romantismul și-o face despre ele, fie că este vorba despre cel al poeziei arabe sau despre al nostru: instalarea corturilor, cursele colective în deșert pe spatele cămilelor, legănările litierelor ce adăpostesc femeile, popasurile mereu abandonate în care aedul vede cel mai bun simbol al despărțirii îndrăgostiților, toată această atmosferă nu are alt principiu dincolo de transfigurările artei decât perpetua companie a foamei (p. 25).

În deșert nu se trăia ușor, și de aceea numărul beduinilor, care n-a fost niciodată prea mare, a scăzut considerabil în perioada modernă, din cauza politicii de sedentarizare promovate

de diferite țări. Și totuși, mitul se perpetuează până în zilele noastre, când se pot vedea încă arabi din diverse țări care își situează cu mândrie, pe drept sau pe nedrept, genealogia în deșert, adică referindu-se la un trib beduin. Limba și poezia deșertului, virtuțile nobililor beduini au rămas un model. Puțini sunt cei care remarcă paradoxul unei asemenea mitologizări a perioadei de dinainte de Islam și a personajului ce o reprezintă, beduinul, de către arabii musulmani până în vremea noastră. Printre cei care o fac se numără Ahmad Yusuf Dawud (1980), care scria următoarele rânduri :

> Găsim la autorii vechi o atitudine amestecată, contradictorie. Pe de o parte, există o critică acerbă a datelor epocii *jahiliyya* – critică pe care revoluția produsă de Islam a îndreptat-o de la început împotriva acestei epoci – și, pe de altă parte, o glorificare a acelei epoci care merge până la sanctificarea ei. Ea se datorează amestecului arabilor cu alte popoare după Islam, disputelor și manifestărilor de orgoliu provocate de ceea ce ei au numit *al-shu'ubiyya*. Cât despre gânditorul tradiționalist de astăzi, el nu vede nici o contradicție aici : el pune de acord, grație eclectismului său, concepțiile sale religioase și naționale într-un mod asupra căruia nu este cazul să ne oprim aici. Când are în vedere concepțiile religioase, respinge total această epocă. Atunci când gândește din punct de vedere naționalist, o sacralizează, considerând-o perioada care a creat „omul arab desăvârșit", așa cum ar trebui să fie (p. 22).

Am reprodus acest lung citat pentru că mi se pare că sintetizează cât se poate de bine condițiile constituirii unui mit de durată, cel al beduinului ideal, cu toate paradoxurile și contradicțiile pe care la arabi, la noi și poate oriunde în lume le presupune constituirea unor mituri ale originilor.

Capitolul 6

Cultura arabă și cultura arabo-islamică

6.1. *Literatura arabilor*

Vorbim în acest subcapitol despre „literatura arabilor”, și nu despre „literatura arabă”, pentru că ne interesează aici literatura, poezia în special, ca marcă a identității arabe, ca formă de conștientizare a acesteia. În acest cadru, ne preocupă mai degrabă *atitudinea* arabilor față de ceea ce numim noi „literatură” – mai exact, discursul identitar ce are ca obiect poezia, cu precădere poezia arhaică.

Literatura arabă, adică literatura de expresie arabă, este mult mai mult decât atât: este creația tuturor neamurilor care au intrat în Imperiul Arabo-islamic. Ea reprezintă probabil partea cea mai importantă a culturii pe care o numim „arabo-islamică”, despre care va fi vorba în cele ce urmează.

6.1.1. Poezia. „Arabii excelează în poezie”

În opinia lui al-Jahiz, poezia este produsul specific al arabilor, bunul lor cel mai de preț, forma cea mai explicită de discurs de autolegitimare. Autorul afirmă acest lucru în *Kitabu al-bayan wa al-tabyin*, în *Kitabu al-hayawan*, la care ne-am referit în Anghelescu, 1986, mai ales în legătură cu intraductibilitatea poeziei (pp. 46-57), dar și în diferite „epistole”, dintre care unele tratează și calitățile altor popoare decât arabii. Sub

diferite forme, ideea distribuirii înțelepte a calităților printre diverse neamuri se regăsește și la alți autori arabi. André Miquel se referă la această temă („de origine iraniană certă”, crede el) în cartea de dialoguri cu Jamal Eddine Bencheikh (1992, p. 13) : chinezii ar fi poporul meșteșugurilor, indienii al astronomiei și medicinii, bizantinii al alchimiei și mecanicii, turcii al războiului, iar arabii al logosului, al revelației divine, dar și al rostirii profane, adică al poeziei.

Ideea că arabii sunt special dotați pentru poezie revine deci la diverși autori, nu numai arabi. La al-Jahiz însă, ea este nu numai proclamată, ci și argumentată, în cadrul mai larg al definirii identității arabe, în polemica sa anti-*shu'ubită*. În concepția sa, fiecare popor devine nemuritor prin ceea ce constituie produsul său caracteristic. Arabii beduini s-au bazat pe poezie, pe rostirea ritmată și rimată, pe care au considerat-o tezaurul lor de înțelepciune și experiență. Nici un alt popor nu ar fi produs adevărata poezie, meritul de a fi inventat-o revenind numai arabilor :

> Poezia nu se poate traduce, nu se poate transpune dintr-o limbă în alta. Când se traduce, se strică versul, se strică ritmul și dispare frumusețea, ajungând să fie un fel de proză, care nici măcar nu are calitățile prozei destinate să fie proză.

Fragmentul pe care l-am citat, care face parte din prefața *Cărții vietăților* (al-Jahiz, 1978), continuă cu lauda altor neamuri, mai ales a grecilor, care au lăsat omenirii cărțile lor de înțelepciune și știință, care au putut fi traduse și au trecut astfel de la un neam la altul, până când au ajuns la arabi, care le-au moștenit și le-au studiat. După cum arăta al-Jahiz, cărțile ar fi bunurile cele mai de preț ale unei nații, nu construcțiile, care nu sunt făcute să dureze (învingătorii în războaie le distrug ca să determine dispariția urmelor celor învinși), și nici poezia, care, chiar dacă s-ar putea traduce, n-ar spune înțelepților lucruri pe care nu le cunoșteau dinainte.

Tema este reluată de către al-Jahiz în *Expresia clară și clarificarea*, carte care, așa cum am arătat mai devreme, este scrisă mai târziu, pe la sfârșitul vieții autorului și ne apare ca un fel de testament, o laudă adusă arabilor și culturii lor, împotriva tuturor detractorilor. În momentul în care al-Jahiz scrie această carte (pe la începutul secolului al IX-lea), în civilizația arabo-islamică pătrunseseră deja, prin traduceri, știința și filosofia grecească și științele indienilor, talentele iranienilor își arătaseră deja roadele în politică și administrație, la fel și priceperea chinezilor în diverse meșteșuguri (să nu uităm apariția hârtiei, care face posibil accesul la cultura și civilizația tuturor neamurilor și a tuturor epocilor). Toate sunt recunoscute cu bucurie de umanistul al-Jahiz, într-una dintre cele mai frumoase laude ale cărții care s-au scris vreodată (vezi și Anghelescu, 1986, pp. 46-55).

Lui al-Jahiz nu știința, nu înțelepciunea grecilor și a altor neamuri îi apar ca fiind cele mai importante pentru arabi, cele mai vrednice să dureze, să-i justifice în fața omenirii și istoriei, ci poezia, monumentul *arab* prin excelență. În opinia sa, *arab* prin excelență înseamnă *beduin*, mai ales cel dinainte de Islam, posesorul celei mai pure limbi arabe.

6.1.2. Poezia arabă „arhaică"

Poezia arabă pe care o numim „arhaică", pentru a evita situarea precisă într-o epocă (situare presupusă de sintagma *poezia preislamică*, utilizată în mod curent), este cea cuprinsă aproximativ între jumătatea secolului al VI-lea și secolul al IX-lea. Așadar, în cea mai mare parte a ei, este un monument al epocii „păgâne" (*al-jahiliyya*, îi spun arabii, adică epoca „ignoranței", a ignorării legii divine, nu a neștiinței generalizate). Primele documente oarecum demne de luat în seamă privind această poezie datează înainte de secolul al VI-lea. Ele arată că acele caracteristici formale care definesc poezia arhaică ajunsă până la noi (un sistem metric bazat pe diverse forme de succesiune a silabelor lungi

și scurte, monorima, formulele, structura canonică a poemului numit *qasida*) existau încă de pe atunci. Toate sunt caracteristicile unor poeme *orale*, cunoscute și din alte culturi.

Știm în ce măsură poemele orale sunt supuse vicisitudinilor timpului și ne putem imagina că poezia arabă, care începe să fie masiv notată în scris începând cu secolul al VIII-lea, a fost și ea supusă unor transformări de tot felul. În parte, acestea se datorează faptului că rapsodul este adesea și el poet, permițându-și să intervină în poemul pe care pretinde că îl reproduce exact, dar și faptului că arabii, care au adoptat Islamul, nu mai pot accepta mărturiile păgânismului pe care această poezie le-a cuprins și, nu în mică măsură, datorită faptului că luptele intertribale supraviețuiesc Islamului și se reflectă în conținutul și forma în care se păstrează poemele (fiecare dintre părțile aflate în dispută tinde să aranjeze poemele astfel încât să apară într-o poziție avantajoasă). De la aceste câteva constatări banale privind intervențiile în forma și conținutul poemelor pornesc unele teorii care neagă în totalitate autenticitatea așa-zisei poezii „preislamice”. Cum acestea se datorează în mare măsură orientaliștilor (de exemplu, Margoliouth, urmat în spațiul arab de Taha Hussein, 1958), ele au fost respinse în mod hotărât de arabi în epoca noastră ca fiind încă o mărturie a îndârjirii cu care occidentalii atentează la trecutul glorios al nației, lovind în ceea ce cultura arabă are mai de preț, mai reprezentativ.

Nu stă în intenția noastră să discutăm aici argumentele cu care teza autenticității și respectiv a inautenticității textelor poetice considerate preislamice au fost susținute, pentru că am făcut-o cu altă ocazie (Anghelescu, 1986) ; nu ne rămâne decât să repetăm parțial concluzia unuia dintre primele articole ce abordează în ansamblu problema autenticității poeziei arabe „preislamice” în contextul teoriilor asupra oralității apărute pe la jumătatea secolului trecut :

> Pe baza dovezilor interne, se poate conchide că poezia preislamică poate fi considerată autentică în întregul ei,

> atâta vreme cât se înțelege clar că ceea ce s-a păstrat din ea este probabil nu o înregistrare exactă a ceea ce un mare poet a spus odată, ci o imagine potențială a acestor spuse, modificată de vicisitudinile unei transmiteri orale în care a acționat atât memorizarea, cât și depăgânizarea ei, toate acestea complicate apoi de tradiția corectărilor făcute de scribi (Monroe, 1972, p. 41).

Teoriile care susțin caracterul preponderent oral al producțiilor poetice anterioare Islamului au fost puse în discuție, printre altele, de Schoeler (2002), pe baza unor mărturii ce arată că memoria celor care le-au transmis era sprijinită de note, de consemnarea în scris a unor părți din poemele respective. Oricum, nu putem studia altfel poezia arabă decât pornind de la textele pe care le avem la îndemână. Acestea au fost cernute și de către filologii arabi din perioada clasică, de autori moderni (de exemplu, Taha Hussein) și de mari orientaliști (cum ar fi Nöldeke, Ahlwardt, Blachère etc.). Unii autori occidentali declară deschis că această poezie nu îi preocupă decât în calitatea sa de document al unei epoci, indiferent dacă perioada respectivă este mai mult sau mai puțin înainte de Islam sau după el.

Pentru arabi însă, nu este deloc indiferent dacă poezia pe care o consideră *diwan al-'arab* („arhivele arabilor”) este sau nu păstrătoarea unor informații, a unor „dovezi” de viață socială, de cultură și civilizație aparținând unei epoci străvechi, sau dacă este mai recentă, dacă aparține perioadei de după Islam, când există și alte documente (de data aceasta, cu siguranță scrise). Oricum, în cazul acestei poezii „arhaice”, este vorba despre reconstituiri, începând cu secolele al VII-lea – al IX-lea, când aceste texte se notează în scris în formă generalizată. Se știe că memoria funcționează excelent în culturile orale, iar procedeele la care recurge poezia (rimă și ritm) o sprijină. Putem bănui că aceste reconstituiri sunt destul de exacte și datorită faptului că se constată o excepțională continuitate a tradiției formelor și temelor poetice la arabi începând din perioada preislamică. La această continuitate,

care poate da și impresia de monotonie, se referă și R. Blachère într-un articol celebru (1975):

> Originalitatea ideii este secundară. Interesează numai tema generală, consacrată de modă, de succes, de tradiție. Pe această canava poeții brodează. Variațiuni fără sfârșit, versurile lor sunt un joc de artiști stăpâni pe meșteșugul lor, care se lasă pradă beției construcțiilor verbale. Mecenații, publicul, se complac în aceste dezvoltări, în aceste variațiuni sau în aceste ingenioase combinații de detaliu. Grație unei mai mari deschideri de sentiment sau, dacă vreți, grație unei perpetue disponibilități de a cunoaște emoția verbală, auditoriul poetului arab nu-i cere acestuia idei noi, ci doar o reînnoire a elanurilor și emoțiilor sale (p. 229).

Mai mult decât o impresie generală pe care o poate face lectura unor poeme arabe începând cu epoca preislamică și până aproape de zilele noastre, Blachère prezintă aici un fenomen social, o manieră de receptare a poeziei ce justifică și păstrarea ei în forme aproape neschimbate până mai ieri.

Forma specifică poeziei arabe începând cu perioada preislamică este *qasida*, formă strict codificată în momentul când începe să-și facă simțită prezența în istorie. În mod normal, poemul începe cu descrierea sălașului abandonat de tribul iubitei, continuă cu descrierea călătoriei în deșert, adesea spre destinatarul poemului, un personaj important, de la care se așteaptă răsplată (în acest caz, animalele sunt mereu prezente, dar și natura aparent monotonă a deșertului), și se încheie cu tema propriu-zisă, care poate fi, alături de cele de mai sus, iubirea, vinul, meditația pe tema morții sau altele. Alături de acest poem, de dimensiuni relativ mari, s-au păstrat și fragmente în versuri cu o temă mai clar definită, dar despre care nu se poate spune dacă reprezintă fragmente din poeme mai întinse ori sunt concepute independent. Poezia erotică (*ghazal*) și cea sapiențială de mai târziu aleg adesea forma scurtă.

După cum se poate observa, *qasida* cuprinde o mare varietate de elemente descriptive, în așa măsură încât s-a putut vorbi despre aceasta mai degrabă ca despre un poem epic

decât liric. Interesează însă nu atât opinia observatorilor din afară, cât modul în care această poezie era receptată în mediul în care era produsă.

6.1.3. Ce însemna poezia în mediul beduin

Se vorbește mereu despre arabii *beduini* ca despre niște autori de opere în versuri, deși se știe că se producea poezie și în mediul citadin din Peninsula Arabică, precum și la curțile regilor și prinților din nordul Peninsulei (cea din Hira este probabil cea mai cunoscută). Dar, așa cum am arătat mai sus, pentru citadinii de după Islam, poetul este prin excelență beduin, un fel de purtător de cuvânt al tribului său, un cunoscător al lucrurilor invizibile, un inspirat. „Forța" verbului părea să fie interpretată *ad litteram*, ca un instrument capabil să lovească în dușmani.

De altfel, la începuturile ei, poezia a fost un procedeu magic, și aceasta nu numai la arabi ; poetul și vraciul aveau multe lucruri în comun, cum ar fi : cuvintele ritmate și rimate, cunoașterea unor taine, legătura cu *ginnii* (spiritele inspiratoare), capacitatea de „a vrăji" și, eventual, de a face rău dușmanilor. Însăși rima, care cade ca o lovitură la sfârșitul tuturor versurilor, ar avea virtuți magice ; în arabă, ea se numește *qafiya*, cuvânt care a fost interpretat ca un nume de agent provenit dintr-un verb denominativ : *al-qafa* înseamnă „ceafă", verbul înseamnă „a aplica o lovitură în ceafă", iar *al-qafiya* înseamnă „cea care lovește [în ceafă])". Dacă rima poate face așa ceva, atunci se poate bănui că poeții arabi care se mândresc de cuvintele lor care străpung ca o săgeată, ca o lance n-ar recurge la metafore (Doutté, 1984, p. 104).

Războaiele îndelungate purtate între triburi în perioada preislamică (despre unele știm că au durat patruzeci de ani) aveau nevoie și de rapsozi care să aprindă din când în când flacăra urii, ce amenința să se stingă. Satira, panegiricul, lauda de sine a poetului și chiar elegia ar putea fi puse pe seama rolului social important al acestuia în apărarea tribului împotriva celorlalți.

După cum s-a arătat mai sus, și al-Jahiz credea că „adevăratul poet este beduin” (1968, p. 65), așa cum povestitorul desăvârșit trebuie să fie orb, să aibă o voce puternică etc. Numai poetul beduin este capabil de expresie spontană, de improvizație, în timp ce alții au nevoie de învățătură pentru a compune poezie.

Lauda poeziei devine la al-Jahiz, ca și la alții, o parte a mitului nobilei origini, a mitului beduinului ideal. Arabii ar fi în mod special dotați pentru poezie, iar beduinul este capabil să producă versuri în toate circumstanțele. Ahmad Yusuf Dawud (1980) îi ironizează pe acei contemporani care tind să facă din fiecare beduin de odinioară un poet desăvârșit (p. 22).

Dincolo de aceasta însă, multe fragmente din cărțile lui al-Jahiz ne dau informații despre felul în care se făcea poezie în mediul beduin și despre modul în care aceasta era receptată și apreciată. Nu trebuie neglijat nici faptul că o carte precum *Expresia clară și clarificarea* este împânzită de citate din poemele înaintașilor, așa cum arătam mai sus. Este ca și cum acest mare prozator arab n-ar avea încredere în faptul că propriul discurs poate avea impact asupra altora, dacă nu îmbracă și haina nobilă a poeziei. Formula „cum spune poetul...” este o marcă a reverenței pe care prozatorii o fac înaintașilor lor. E drept că limbajul „elevat” al poeziei avea de partea lui o tradiție de câteva secole, atunci când un prozator de talia lui al-Jahiz își făcea apariția în literatura arabă.

6.1.4. Poeții condamnați și reabilitați

„Lauda de sine” (*fakhr*) este un gen cultivat cu predilecție în poezia arabă. Poetul, chiar dacă suferea de pe urma unei iubiri neîmplinite, cum se întâmplă cel mai adesea în poemele care slăvesc dragostea pură (așa-zisul amor *udhrit*, intitulat astfel după numele tribului ce ar fi dat naștere unor îndrăgostiți care mureau din dragoste), găsește ocazia să vorbească despre el cu infatuare, să povestească fapte de vitejie, adesea imaginare, să pozeze în erou neînțeles. Astfel,

poetul le poate apărea celor neinițiați ca posesor al unei imaginații prea bogate, un lăudăros (înșiră numeroase nume de femei iubite, alături de numeroase izbânzi în lupte) și, în cele din urmă, un mincinos. Metaforele pot să apară nu ca forme de expresie inerente poeziei, ci imagini care sfidează realitatea. Focul dragostei *arde* și în poezia arabă, privirea iubitei *străpunge inima*, iar un poet de mai târziu amenință dușmanii că, atunci când cei din tribul Mudar se vor mânia, vor „smulge vălul de pe soare și va curge sânge".

Nu este de mirare deci că poeții sunt prezentați în Coran ca niște mincinoși și fanfaroni, care „umblă prin vale și spun ce nu fac". De fapt, atitudinea Profetului Islamului față de poeți și de poezie pare să se fi schimbat în cursul celor două mari perioade ale profeției, cea de la Mecca și cea de la Medina. O schimbare de atitudine se observă și într-o sură de la Medina ; sunt exceptați de la condamnare poeții „care au fost credincioși, au făcut opere pioase și l-au invocat cu stăruință pe Allah".

Mai multe personaje din anturajul lui Muhammad ar fi condamnat recitarea versurilor, care aduceau aminte prea mult de perioada păgânismului, de triburile beduine, cu veșnicele lor dispute. Dar această atitudine nu durează, Profetul însuși fiind prezentat în tradiții (*hadith*), nu întotdeauna autentificate, ca făcând versuri, admirându-le pe ale altora ori spunând chiar că „în poezie se află înțelepciune".

Însă reabilitarea deplină a poeziei va veni pe un alt canal, și anume cel legat de necesitatea de a comenta Coranul din punct de vedere lingvistic, pentru a-l face accesibil nu numai noilor-veniți în Califatul arab, ci și arabilor înșiși, a căror limbă se îndepărtase de araba „pură" a deșertului. Poezia veche, compusă esențialmente în mediul beduin, a fost chemată să contribuie la explicarea cuvintelor și structurilor gramaticale din Coran ; lexicologii și gramaticii vor apela de acum încolo la poeți, cu atât mai apreciați cu cât se arătau mai stăpâni pe limba lor și utilizau mai multe cuvinte și forme rare, ciudate.

„Miracolul" Coranului („inimitabilitatea" lui, inclusiv din punctul de vedere al limbii) va fi explicat tot pornindu-se de

la vechii poeți, de la criteriile de apreciere a poeziei (de exemplu, metafora coranică e considerată superioară tuturor celor produse de poeți). Un foarte cunoscut autor al unui tratat ce prezintă „dovezile” perfecțiunii Coranului din perspectivă retorică, al-Jurjani (secolul al XI-lea), la care ne-am mai referit, consideră chiar că nobilul rol al poeziei este de a oferi argumente pentru a dovedi extraordinara capacitate de expresie a Coranului. Cu această ocazie, acest autor ia apărarea poeziei împotriva celor care o disprețuiesc, afirmând despre ea că nu produce altceva decât „nimicuri” și „vorbe goale”. Abandonarea poeziei, spune al-Jurjani (1961), înseamnă abandonarea oricărei expresii frumoase, cizelate, metaforice, aluzive și, în ultimă instanță, alegerea tăcerii, pentru că astfel de forme de exprimare se află și în proză (pp. 8-21).

6.1.5. Poezia arabă, cu fața spre trecut

Procesul de clasicizare a poeziei arhaice începe în secolul al VIII-lea, odată cu notarea în scris a acesteia, și se desăvârșește în secolele următoare. Toate condițiile care au favorizat constituirea mitului beduinului ideal au contribuit și la fixarea drept model a formelor literare ce au apărut încă din perioada anterioară Islamului. La aceasta se adaugă și valorizarea poeziei ca document al secolelor ce au precedat Islamul. Oare poezia numită *diwan al-'arab* („arhiva arabilor”) nu este documentul care vorbește despre strămoșii, faptele de glorie și marile calități ale neamului lor?

Publicul interesat de poezie este mult mai larg acum, căci străinii care adoptă Islamul vor și ei să se integreze în cultura arabă, mergând către izvoarele acesteia. Unii străini, mai ales persani, sunt nu numai autori de gramatici și dicționare, ci și autori de antologii de versuri, culegeri de proverbe și istorioare în proză.

Clasicizarea acestei literaturi este posibilă și datorită faptului că tradiția producerii de versuri conform vechilor canoane se păstrează în unele locuri în mediul beduin până

foarte târziu. Nu numai vechea *qasida*, cu structura ei rigidă, dar chiar și formulele ce caracterizau poemul oral se perpetuează în poezia postclasică. Un fel de emblemă a poeziei preislamice (păstrată multă vreme după ce deșertul s-a golit de o mare parte dintre locuitorii săi) a devenit invitația solemnă pe care poetul o face tovarășilor săi de a i se alătura în tristețea sa pentru vremurile apuse, pentru „ruinurile" specifice deșertului : urmele abia sesizabile ale trecerii tribului iubitei, vatra părăsită, ocazie pentru a-și aminti vremurile fericite petrecute alături de aceasta. Iată primele versuri dintr-un cunoscut poem al lui Imru-l Qays (Tartler, Dobrișan, 1982, vol. I, p. 31) :

> Opriți-vă-n amintirea iubitei să plângem pe cale
> Între Ad-Duhul și Hawmal, popas cu dune domoale,
> Între Tudah și al-Miqrat, unde urma se țese,
> prin vântoase de sud, viscoliri boreale.
> Părăsit e pământul, doar gazelele albe
> își presară piperu-n sălbatica vale
> și parcă în zorii când toți au plecat
> am rămas culegând colocvintul cu jale.

Hilary Kilpatrick (1999) vorbește despre persistența acestui motiv al „urmelor" (*'atlal*) – al „ruinurilor", am zice noi – de-a lungul întregii istorii a literaturii arabe, în poezie, dar și în proza modernă :

> Unii poeți citadini din epoca de aur abbasidă l-au utilizat pentru a lua în derâdere convențiile literare moștenite din trecut. La alții, el a căpătat o semnificație metaforică, tabăra abandonată fiind identificată cu inima poetului, în care urmele iubirii erau încă vizibile. Pentru mistici, aceste *'atlal* aminteau natura trecătoare a tot ce există pe acest pământ (p. 87).

Autoarea arată că, în proza modernă, evocarea „ruinurilor" este legată de sentimentele pe care schimbările sociale rapide le produc autorilor arabi moderni sau de trăirile autorilor

palestinieni care contemplă urmele caselor lor de odinioară. Motivul „urmelor", al vetrei părăsite apare la toţi aceşti autori ca un fel de „arhetip al nostalgiei".

Pe de altă parte, orice încercare de modernizare a poeziei, fie că aparţine epocii de aur a literaturii arabe sau epocii moderne, este însoţită de o explicită respingere a motivului permanentei reveniri la trecut. Este cazul lui Abu Nuwas (747-813), poet al dragostei și al vinului (Tartler, Dobrișan, 1982, vol. II, p. 28):

Nefericitul cată-ale tribului vechi urme
eu mă abat și-ntreb de crâșmăriță-n sat;
întreabă tu de vrei de vetre părăsite –
Allah sporească-și jalea! Dar ce-i tribul Asad?
Sau cine sunt Tamim și Qays și alte triburi?
Au preț – când stăm în case, nu-n corturi – ne-nsemnat
Nu se usucă geana celor ce plâng pe pietre
după țărуși de cort li-e pieptu-ntunecat;
pe când întinsa zare și vinu-l cântă unul,
altul bocește șanțul și-al cortului macat!
Lasă acestea, soarbe din vinul vechi și galben
care desparte trupul de suflet printr-un vad...

Când vedem versuri cum sunt cele de mai sus, nu trebuie să uităm că ele sunt o excepţie, un „scandal" în epocă. Abu Nuwas, poetul rămas în istorie și pentru faptul că în *O mie și una de nopți* a fost menţionat ca tovarăș de petreceri al lui Harun al-Rașid, a fost acuzat de multe păcate: că versurile sale de dragoste se adresează unui efeb, că-și permite să ia în derâdere unele instituţii religioase, însă fără să ajungă prea departe în această direcţie. Chiar el spune că și-a permis totul în viață și în poezie, mai puțin să renege religia. Lui Abu Nuwas i s-au iertat multe, pentru că s-a dovedit un excelent cunoscător al limbii arabe clasice, cunoștințele sale fiind dobândite nu numai prin frecventarea unora dintre marii filologi, ci și prin faptul că a stat mult timp în deșert, care, așa cum am mai arătat, a reprezentat o „școală" pentru învățarea limbii perfecte.

Nici poeții andaluzieni, adică cei din Spania cucerită de arabi, nu s-au îndepărtat prea mult de canonul pe care în Orientul arab îl definise poezia preislamică. Versurile lor de dragoste, care spun mai mult sensibilității noastre decât cele ale predecesorilor, sunt în mare măsură nostalgice, făcând dese referiri la poezia vetrei părăsite. De altfel, întreaga literatură a Spaniei andaluze este în mare măsură tributară literaturii din Orientul arab.

O mare parte din poezia din Orient merge pe aceleași căi bătute ca în Occident, căci nici publicul și nici „criticii" nu-i cer altceva poetului decât respectarea canonului și cunoașterea perfectă a limbii. Nu s-a propus o definiție clară a originalității în poezia arabă clasică, chiar dacă nu lipsesc aprecieri despre un poem (o figură de stil „nouă"), cum nu lipsesc nici acuzațiile de plagiat. Într-un articol mai vechi, Jaroslav Stetkevich (1969) atrăgea atenția asupra faptului că „estetica originalității este o noțiune modernă, care poate să existe numai într-o vreme și într-o cultură care nu este normativ legată de ideea unei perfecțiuni situate în trecut" ; cum în poezia arabă canonul estetic este situat în trecut, ea „nu putea să-și depășească propria umbră".

Aceasta face ca atenția poeților și criticilor să fie îndreptată către perfecțiunea formală, iar dacă poeții mari nu sunt niște simpli versificatori, peste tot există versificatori de toate felurile, chiar și în perioada așa-numitei „decadențe", începând mai ales cu secolul al XIII-lea. Se scriu gramatici și scrisori în versuri, se scriu mai ales laude, căci, după dezmembrarea Imperiului Arab și începutul „decadenței" culturale, crește numărul prinților care erau gata să-i răsplătească pe cei care-i asemuiesc cu „soarele" (pe vremea aceea, o comparație curentă pentru calif).

În opinia lui Stetkevici, Renașterea arabă modernă apare ca o mișcare originală, „pentru că presupune o redescoperire a idealurilor estetice clasice, nu o continuare liniară, neîntreruptă a lor". Numărul poeților care îi imită fără rețineri pe clasici este mare în secolul al XIX-lea, dar scade în secolul următor, când modernizarea culturii implică în primul rând renunțarea la vechile clișee.

Dar mai important este să notăm că, până în zilele noastre, cultura unui intelectual și cu atât mai mult cultura unui poet nu poate să nu cuprindă poezia arabă clasică, deseori citată în toate împrejurările. Îmi amintesc că, în urmă cu mai bine de treizeci de ani, un medic arab foarte cultivat cita din versurile unui poet arab pentru a-mi atrage atenția că vinul nu este „roșu” (*ahmar*), cum credeam eu, ci are culoarea unor cai. Școala perpetuează această cunoaștere a poeziei clasice nu numai în cadrul lecțiilor de literatură, ceea ce ne-ar părea firesc, ci și în al lecțiilor de gramatică, unde exemplificările sunt din Coran și din poezia arhaică, aceasta pentru că predarea gramaticii urmează (în unele locuri, cel puțin) metodele vechilor gramatici arabi, începând cu Sibawayhi (secolul al VIII-lea), și exemplele lor, care sunt mai ales din vechii poeți. Pornind de la această permanentă revenire la trecut, pot fi înțelese și cuvintele lui William Polk (1980, p. 30):

> Poezia arabă veche este astăzi abecedarul studiului lingvistic și literar în orice școală arabă. Pentru arabi, poezia este ceea ce poveștile populare, teatrul, legenda și epopeea sunt pentru Occident. Sunt puțini arabii, chiar și cei analfabeți, care să nu fi memorat câteva sute de versuri; sunt puține discuțiile politice, întrunirile sau seratele în care poezia să nu figureze la loc de frunte. În poezia sa, civilizația arabă și-a risipit întregul geniu inventiv pe care alte culturi l-au cheltuit în toate celelalte arte. Studierea, memorarea și repetarea vechii poezii arabe pune în legătură epoca modernă de epocile trecute și de această verigă ține sentimentul de continuitate care îi face pe cei care trăiesc în statele moderne din Orientul Mijlociu să se considere arabi. *Nu este numai o tradiție vie, este însăși esența tradiției* (subl. n.).

6.2. *Despre dragoste, în poezia și proza arabe*

Nu despre tema dragostei în literatura arabă ne propunem să vorbim aici, ci despre iubirea „beduină”, așa cum a fost ea reconstituită în primele secole ale Islamului din legendele și

poeziile care circulau pe vremea aceea și așa cum a fost perpetuată în literatură de-a lungul secolelor, pornind de la acest model.

6.2.1. Poezie, iubire, nebunie

André Miquel își începe astfel prezentarea „amorului” la arabi în cartea de convorbiri cu Jamel Eddine Bencheikh (1992, p. 155):

> Ar trebui să pornim de la o constatare simplă: în secolul al VII-lea, arabii, mai exact beduinii, au inventat o temă care va căpăta un mare succes: iubirea perfectă, imposibilă și nefericită. Doi tineri se iubesc, dar familiile lor le pun piedici [...]. Majnun și Layla, cei doi eroi ai acestei povești, sunt de foarte departe precursorii sau verii eroilor noștri Werther, Romeo și Julieta, Tristan și Isolda.

Este vorba deci despre o poveste de dragoste nefericită, ce ar fi avut loc în secolul în care se năștea Islamul și care îl are ca protagonist pe cel care a fost numit Majnun, adică cel „posedat de *jinn*” (nebun, cu alte cuvinte), și care rămâne în memoria colectivă ca un poet nebun din dragoste: „nebun [de] Layla” (*Majnun Layla*). Totul, începând cu existența reală a protagoniștilor acestei istorii, a fost pus sub semnul întrebării, căci povestea a început să circule mai mult și să fie scrisă relativ târziu după apariția Islamului, într-o epocă în care mediul beduin apare ca izvorul tuturor virtuților, inclusiv al iubirii pure, caste, care poate să ducă la moarte. Formarea legendelor în această perioadă poate fi urmărită foarte bine analizând istoria constituirii mitului poetului nebun din dragoste, în special în forma în care apare în romanul cavaleresc ce-l are în centru pe Majnun.

Se pare că „Majnun” nu a fost porecla unui singur poet, ci a mai multora (trei – conform unor surse, șase – conform altora), căci se știa că se poate înnebuni din dragoste, mai ales atunci când convențiile sociale împiedicau realizarea iubirii. Unui

singur nebun din dragoste i s-ar fi spus Majnun Layla, atribuindu-i-se și o identitate precisă ; el s-ar fi numit Qays ibn Mulawwah, aparţinea unui trib din Arabia Centrală, iar romanul popular ni-l prezintă îndrăgosit de verișoara lui Layla, care răspunde amorului său. Însă, după câte se spune, familia îl respinge, tocmai pentru că Majnun i-a pomenit numele fetei în versurile sale ; Layla e silită să se mărite cu un bogat șef de trib, ceea ce-l aduce pe Qays la disperare și apoi la nebunie.

Povestea acestui amor nebun se intersectează cu altele ; există și un alt Qays, a cărui existență reală nu este pusă sub semnul îndoielii (Qays ibn Durih) și care a avut și el parte de un roman : se îndrăgostește de Lubna, se căsătorește cu ea, însă cei doi nu reușesc să aibă copii, iar familia îi cere s-o repudieze. Qays face acest lucru, dar toată viața își va plânge nefericirea. Se spune că Qays ar fi murit pe la sfârșitul secolului al VII-lea, dar se pare că multe dintre versurile elegiace care i-au fost atribuite aparţin unei epoci de după el (vezi Kilpatrick, 1994).

Mai cunoscut este Jamil, un poet aparţinând tribului Banu Udhra, care a avut șansa să rămână în istorie drept creatorul conceptului de *iubire pură*, care nu încetează decât odată cu moartea ; iubirea de acest fel este *udhrită*. Se spune că iubita lui Jamil a fost Buthayna ; din cauza menționării numelui ei în versuri, poetul ar fi fost amenințat de clanul ei cu moartea, ceea ce-l obligă să se refugieze în Siria sau Palestina, iar mai târziu în Egipt, unde se pare că a și murit, probabil în anul 701. Se bănuiește că o parte dintre versurile care i-au fost atribuite ar fi opera unor muzicieni din epocă sau de mai târziu.

Așa s-a întâmplat probabil și cu o parte dintre versurile lui Majnun Layla. Régis Blachère (1952-1966, vol. III), în general sceptic în ceea ce privește posibilitatea de atribuire certă a unor versuri recitate și cântate unor poeți anume din mediul beduin (în secolele al VIII-lea – al IX-lea și mai târziu), are aceeași atitudine și față de versurile atribuite lui Majnun :

> În concluzie, pe la sfârșitul secolului al III-lea după Islam, al IX-lea e.n., totalitatea poeziilor atribuite lui Majnun

> constituie o operă colectivă, eşalonată pe mai multe generaţii; acest ansamblu pare să se fi îmbogăţit şi mai mult în următoarele două secole cu alte poezii ce aveau ca temă dominantă iubirea cavalerească (p. 658).

Nu numai autenticitatea tuturor versurilor atribuite lui Majnun este pusă sub semnul întrebării, ci şi datele legendei care-l au în centru. Nu trebuie să uităm că prima formă a legendei este atribuită lui Ibn Qutayba (m. 889), autorul unei cărţi despre poezie şi poeţi, iar cele mai multe dintre relatările despre el şi fragmente de versuri se găsesc într-o celebră *Carte a cântecelor* semnată de Abu al-Faraj al Isbahani (m. 967).

Nu autenticitatea poeziilor puse pe seama lui Majnun ne interesează în mod special aici, ci legenda care încearcă să reconstituie atmosfera în care se crea poezie în mediul beduin, felul în care se naşte aici o temă poetică prin excelenţă: tema dragostei nebuneşti şi imposibile. În cele câteva observaţii de mai jos, îl vom urma pe As'ad E. Khairallah (1980), care vorbeşte despre Majnun ca despre un personaj arhetipal care întruchipează iubirea, nebunia şi poezia, strâns unite în imaginarul arab.

Majnun este în primul rând poet, unul bun şi conştient că se află deasupra celorlalţi. Este şi un cunoscător perfect al vechii poezii, un *rawi* („rapsod"), are şi o voce frumoasă, iar toate aceste calităţi atrag atenţia (inclusiv a Laylei) asupra lui. Nevoia de a-şi declama sentimentele şi suferinţa îl împinge la poezie, la o formă de expresie ce trece dincolo de convenţii. Arătam mai sus că poemul arab (*qasida*) are o structură fixă, în cadrul căreia partea introductivă exprimă un amor şi o nostalgie convenţionale. La Majnun, în fragmentele care s-au păstrat, dragostea este un subiect în sine, fără imagini convenţionale şi fără clişee. Ea îi apare poetului ca un destin („sufletul meu s-a legat de al ei dinainte de a ne fi născut", „[iubirea noastră] a crescut cu noi în leagăn şi mai apoi", „legaţi vom rămâne şi în întunericul mormântului" etc.), iubirea este însăşi viaţa, despărţirea de iubită este despărţirea de propriul suflet.

Nebunia poate să apară la început ca o metaforă pentru iubirea ajunsă la cele mai înalte culmi (ea apare astfel și la alți poeți, dinainte și de mai târziu), dar, spre deosebire de alții, Majnun o experimentează în felul său : el este un *posedat*. Despre ce fel de nebunie este vorba o spune și As'ad Khairallah (1980, p. 82) :

> Nebunia, așa cum este concepută în *Diwan* [„culegere de versuri" – în acest caz, a lui Majnun – n.n.], pare să se manifeste în două forme, care se completează una pe alta. În primul rând, este o rupere de normele de comportament comun acceptate atât la nivel personal, cât și social. În al doilea rând, ea pare să vină de la o putere străină, care sălășluiește în sinele interior, în ceea ce numim astăzi inconștientul, o putere care se separă de controlul judecății de bun-simț.

Înțelegem mai bine în ce context se manifestă „nebunia" lui Majnun dacă avem în vedere atitudinea arabilor din perioada preislamică și de mai apoi față de nebunie, în bună măsură diferită de cea a societăților noastre europene. O analiză subtilă a atitudinii arabilor față de „prostie și nebunie" este făcută de Ahmad al-Khuskhusi (1992) într-o carte ce utilizează surse literare arabe pentru a o exemplifica, precum și alte surse, printre care, ca ghid metodologic, cartea lui Foucault intitulată *Istoria nebuniei*. Pe scurt, este vorba despre o mare toleranță față de „nebunie" (*junun*) ; arabii îi privesc pe nebuni mai degrabă cu compătimire, cu milă, dar și cu o anumită teamă. Ei se tem nu de violența lor, ci de capacitățile lor supranormale, pentru că un nebun (căruia i se zice, printr-un fel de interdicție de vocabular, *ma'tuh* – „alienat") are acces la lumea invizibilă, cunoaște tainele universului și știe ceea ce alții nu știu. De aceea este privit cu respect și cu o teamă care se transformă uneori în sacralizare (al-Khuskhusi, 1992, p. 270). O listă amănunțită de simptome ale nebuniei pe care o prezintă autorul menționat le cuprinde și pe unele care se spune că sunt comune și îndrăgostiților, și

poeților. Tendința de izolare față de societate ar fi una dintre acestea.

Ridicarea împotriva regulilor constrângătoare ale societății este o atitudine comună poeților nu numai din Arabia preislamică. Ceea ce îl diferențiază pe Majnun de alții este faptul că, în cazul său, revolta împotriva acestor reguli îl determină să se separe de societate, să trăiască și să moară în deșert, în mijlocul animalelor sălbatice.

Poezia care se spune că a rămas de la Majnun a fost interpretată și în registru mistic, într-un moment în care pasiunea, dorința înălțată la un asemenea grad de puritate și spiritualitate nu mai putea fi concepută ca adresându-se unei ființe umane. Nu toate poeziile se pretează la o asemenea interpretare. Mai ales cele de început sugerează o relație oarecum familiară și cu divinitatea, dar și cu diavolul. Divinitatea este invocată de poetul nebun din dragoste pentru a i-o dărui pe Layla ; dacă nu va face acest lucru, Majnun va fi mai puțin credincios și nu se va căi în vecii vecilor. În privința diavolului, intervenția sa e binevenită, dacă îi asigură dragostea Laylei.

Un fel de panteism răzbate din diverse poezii în care Majnun iubește păsările și gazelele, văzând-o pe Layla în toate acestea. Acest caracter totalizant al iubirii, cu imaginea Laylei ridicându-se deasupra determinărilor fizice concrete, îl apropie pe Majnun de misticii arabi, dar, întrucât concepțiile sale așa cum răzbat din poezie și comportamentul său par destul de greu de analizat, ar fi exagerat să fie interpretate numai în această direcție. Au făcut-o unii mistici din perioada ulterioară (persani), care au văzut în legenda lui Majnun expresia simbolică a căutării mistice.

Preferăm să considerăm poezia de dragoste a lui Majnun și a celorlalți *udhriți*, la care ne-am referit mai sus, ca pe o expresie naivă a unei comuniuni cu natura pe care o induce dragostea nefericită, deci pură. Desprinsă de contingent, aceasta va fi identificată cu dragostea beduină *și* datorită acestor poeți nebuni din dragoste.

6.2.2. Iubirea „beduină" și „rafinamentul" citadin

Iubirea pură, castă, face parte din minunile deșertului și din marile calități ale beduinilor, admirate și imitate de locuitorii marilor orașe ale Imperiului Islamic (Damasc, Basra, Kufa, Bagdad etc.). Deseori a fost citat un presupus dialog dintre un citadin și o beduină, reprodus de către un filolog arab din secolul al IX-lea, al-Asma'i, bun cunoscător al mediului beduin. Se spune că locuitorul de la oraș a întrebat-o într-o zi pe beduină ce înțelege prin iubirea-pasiune (*'ishq*), iar ea i-a răspuns : „Îmbrățișări, priviri, vorbe [de dragoste]. Dar pentru voi, orășenii, ce înseamnă ?". Răspunsul nu poate fi reprodus, dar poate fi dedus din exclamația beduinei : „Bine, nepoate, dar asta nu înseamnă iubire, asta înseamnă a vrea să faci un copil !" (vezi și Bouhdhiba, 1973, p. 292).

Iubirea adevărată a beduinilor trebuie să rămână castă. Cuplul Jamil-Buthayna, amintit mai sus, a rămas în memoria colectivă pentru că cei doi au refuzat să se gândească măcar la relații sexuale, ce „pervertesc iubirea", și aceasta în condițiile în care, în societatea beduină preislamică, femeile și bărbații îndrăgostiți aveau deseori ocazia să se întâlnească, fără ca părinții sau frații să considere acest lucru condamnabil. Toate acestea sunt povestite de către al-Jahiz într-o „epistolă" consacrată „sclavelor cântărețe" (*Risalatu al-qiyan*), din care aflăm multe informații despre ceea ce însemna pasiunea amoroasă pe vremea autorului (secolele VII-IX) și înainte, precum și cine erau femeile care o provocau.

6.2.3. Sclave, cânt și amor

Ar putea să pară ciudat faptul că există atât de multe versuri consacrate iubirii în societatea arabă medievală, în care posibilitățile de întâlnire între sexe erau reduse, dacă n-am ști că ele nu erau la fel pentru toate femeile. Există și o poezie de dragoste închinată unei iubite abia întrevăzute, o

siluetă cu unduiri, dar mai ales ochilor acesteia, ce rănesc inima îndrăgostitului ; s-a exagerat atunci când s-a afirmat că întreaga poezie arabă de dragoste n-ar fi decât un imn închinat ochilor. La arabi, vocea este și ea încărcată de sugestii erotice, mai mult decât în alte civilizații. În această perioadă, marea poezie de dragoste e dedicată deseori unei femei cu trup, nu numai cu suflet, ce are un nume – sau, în orice caz, e identificabilă. Aceste femei în stare să provoace pasiune și poezie erau sclavele (numite *jawari* – sau, dacă mai și cântau, *qiyan*), care, în general, se bucurau de mai multă libertate decât celelalte femei. Ele circulau libere, fără văl și se puteau afla în compania bărbaților, inclusiv în cadrul unor „cenacluri" în cadrul cărora cântul și poezia se aflau la mare preț.

Sclavele propriu-zise și sclavele cântărețe, cărora le erau închinate uneori versurile poeților, existau încă din perioada preislamică și erau fie de origine arabă, luate prizoniere în războaiele intertribale (femeia șefului tribului inamic era o captură de preț), fie străine, cumpărate la târgurile de sclavi care existau și în Peninsula Arabică, la fel ca oriunde în acea vreme. Despre aceste *qiyan* din perioada preislamică ne vorbește Nasser Eddine al-Asad (1988), mai ales în privința rolului pe care l-au avut în producerea și răspândirea cântului în cercurile oamenilor bogați din Peninsulă. Autorul ne spune că pe atunci se cântau versuri arabe, dar muzica era persană, bizantină și etiopiană ori influențată de muzica religioasă creștină sau evreiască. Desigur, sclavia nu însemna doar poezie și cântec, nici înainte și nici după Islam.

Islamul nu interzice sclavia, dar îi trasează cadrul legislativ și recomandă tratarea umană a sclavilor ; femeile sclave care îi dăruiau stăpânului un băiat (acestea se numeau *'umm walad* – „mamă de băiat") aveau un statut aparte, iar la moartea stăpânului erau eliberate, așa cum am mai arătat mai sus. Haremul (adică ceea ce era „interzis, sacru, de neatins pentru cei dinafară") era alcătuit din soții (nu mai mult de patru) și un număr de sclave propriu-zise și sclave concubine cât își permitea stăpânul. Autorii arabi ne

îndeamnă să nu fim prea severi în judecarea acestui statut degradant al sclavei concubine, căci peste tot în lume sclavele (sau roabele) erau utilizate și pentru servicii sexuale. Pentru autorii arabi medievali, aceste sclave cântărețe erau capabile să stârnească pasiuni nedemne de un bărbat adevărat.

Acesta este subiectul „epistolei” pe care o consacră al-Jahiz sclavelor-cântărețe, intitulată *Risalatu al-qiyan*, lucrare ce ar putea să facă parte, în principiu, așa cum o arată titlul, din categoria celor în care autorul își propune să caracterizeze o întreagă categorie de persoane (turcii, negrii, sclavii etc.). Numai că autorul vorbește nu atât despre sclavele cântărețe, cât despre dezastrul pe care sunt capabile să-l producă, și anume amorul-pasiune care poate să facă din stăpân sclav, perturbând astfel ordinea și echilibrul social. În această epistolă nu mai găsim umorul autorului din alte lucrări, ci observațiile amalgamate ale unui psiholog, sociolog, om al religiei, jurist și literat care încearcă să găsească explicații pentru un fenomen atât de devastator cum este amorul. Cum se face oare că pasiunea antrenează întreaga personalitate a bărbatului, făcându-l sclavul ei ? Ni se spune că aceasta se explică prin faptul că iubirea pătrunde la început în inimă, care, având în vedere că ocupă un loc central în corpul omenesc, trimite semnale la toate celelalte organe. În ceea ce o privește pe *qayna*, aceasta are o putere atât de mare asupra bărbatului întrucât se adresează simultan mai multor simțuri : privirii, căci este frumoasă și dansează, auzului, pentru că mai și cântă, pipăitului (sclava cumpărată trebuia să fie atinsă, pipăită) și chiar minții, care poate fi subjugată de inteligența și cultura sclavei. Se spune că unele dintre aceste prețioase sclave știau nu numai Coranul și legislația islamică (pe care le cunoșteau pe de rost), ci și gramatică, matematică, astronomie, medicină etc.

A. Cheikh Moussa (1990) a consacrat un articol interesant acestei epistole a lui al-Jahiz și alteia (*Risala fi ‘ishq al-nisa’* – *Epistolă despre amorul pentru femei*). În opinia autorului, ceea ce condamnă al-Jahiz nu este „iubirea” (*hubb*), care este hărăzită soției, ci iubirea în exces, pasiunea distrugătoare

(*'ishq*). De altfel, Cheikh Moussa remarcă faptul că al-Jahiz este singurul literat ce se referă, fie și în trecere, la iubirea conjugală (*hubb*). În privința celuilalt tip de amor (*'ishq*), îl interesează în măsura în care femeile sclave își depășesc statutul rezervat pentru a accede la cel al bărbaților (p. 82).

Caracterul eterogen al *Epistolei despre sclavele cântărețe* (*Risalatu al-qiyan*) a fost remarcat de toți autorii care s-au ocupat de ea. Din câte știu, Cheikh Moussa este singurul care a încercat să identifice „vocile" numeroase din epistolă și să avanseze supoziții legate de destinatar și, implicit, de caracterul satiric al întregii lucrări. În opinia sa, destinatarii epistolei sunt membri importanți ai aparatului politico-administrativ al Abbasizilor, care fac parte din anturajul vizirului Muhammad ibn Abd al-Malik al-Zayyat ; ei sunt toți *mawali* („nearabi") și aparțin elitei cultivate, care își revendică dreptul la plăcere, inclusiv cea obținută de la sclavele cântărețe (p. 95). În această interpretare, epistola ar putea avea și o componentă anti-*shuubită*, prezentă și în alte lucrări ale lui al-Jahiz la care ne-am referit mai sus.

Aflăm din această epistolă, ca și din alte lucrări ale epocii și de mai târziu, cum trăiau și iubeau elitele ce se revendicau de la „rafinamentul, eleganța și conduita nobilă" desemnată prin cuvântul arab *zarf*.

6.2.4. Iubire, eleganță, rafinament

Eleganța și distincția comportamentului și curtoaziei caracterizau pătura superioară din marile orașe ale Imperiului Arabo-islamic, după cum arată Chebel (1999) într-o carte consacrată tocmai acestui rafinament al societății arabe medievale. Cuvintele unui autor *sufi* („mistic") care au fost puse ca motto al acestei cărți pot arăta cât de departe putea merge delicatețea în comportamentul acestor „rafinați" (*zurafa'*) : „Câtă vreme o ființă umană se află așezată lângă tine, nu alunga nici o muscă ce s-ar așeza pe tine de teamă că, zburând, aceasta s-ar putea așeza pe celălalt".

Distincția se manifesta nu numai în privința comportamentului, ci și a întregii ținute (îmbrăcăminte, bijuterii, parfumuri), a florilor și chiar a artei culinare. De asemenea (sau poate în primul rând), se manifesta prin sensibilitate artistică, prin cultivarea poeziei și a cântului. La curțile califilor, prinților și prințeselor, ale vizirilor și înalților funcționari din Orientul arab, departe de supravegherea prea strictă a oamenilor religiei, se naște un nou „cod al iubirii". Acesta se va transfera și se va îmbogăți în Spania andaluză, unde va da naștere și uneia dintre cele mai subtile analize a sentimentului iubirii pe care le cunoaștem. Este vorba despre cartea lui Ibn Hazm intitulată *Colierul porumbiței sau despre iubire și îndrăgostiți*.

Ibn Hazm este un autor musulman din Spania care a trăit între 994 și 1064, cunoscut mai ales ca jurist, teolog, filolog, polemist și, într-o mai mică măsură, poet. Un număr relativ mare de „epistole" (*rasa'il*), lucrări de mici dimensiuni, altele mai mari, printre care și cartea menționată, l-au desemnat ca fiind cel mai mare prozator al Spaniei andaluze. *Colierul porumbiței* este o lucrare redescoperită în Occident în secolul al XIX-lea ; textul unicului manuscris, care se găsește la biblioteca Universității din Leiden, a fost publicat în arabă în anul 1914, iar de atunci cartea a fost tradusă în diferite limbi (câteva pagini din această lucrare au fost publicate în traducerea lui Grete Tartler, în revista *Orient*). În cele ce urmează, ne referim mai ales la textul arab și la traducerea lui Leon Bercher (1949), dar versiunea românească a citatelor ne aparține.

Cartea la care ne referim este scrisă între 1025 și 1030, în perioada când autorul se afla în exil, într-o Spanie aflată în anarhie, după ce cunoscuse o perioadă de înflorire sub domnia califilor omeyyazi, pe care familia lui Ibn Hazm și el însuși îi slujise. Se spune că stră-străbunicul său ar fi fost un indigen creștin, dar toată familia este arabizată și islamizată, iar el n-a făcut niciodată caz de strămoșii lui. Așa cum se poate observa și cum el însuși dă de înțeles, o bună parte din cartea sa despre iubire are un caracter autobiografic, ceea ce nu era un lucru obișnuit în literatura arabă medievală și nu numai.

Autorul deplânge pe un ton amar câteodată, iar uneori înțelept și resemnat, vremurile fericite de odinioară, astfel încât ni l-am putea imagina ajuns la bătrânețe ; de fapt, el nu avea decât puțin peste 30 de ani în perioada când își încheia cartea. Lamentațiile sale în privința palatelor și grădinilor din copilărie și tinerețe amintesc de cele ale poetului beduin referitoare la tribul iubitei. O bună parte din această carte poate fi interpretată intertextual, cu referire la tradiția beduină a iubirii caste, chiar dacă Ibn Hazm (1949) ne atrage atenția de la început că nu vrea să aibă de-a face cu poveștile beduinilor : „Mai lasă-mă în pace cu beduinii și cu cei din vechime. Nu sunt eu cel care să încalece calul altuia și nici să se împăuneze cu artificii" (p. 7). El vrea să povestească propriile experiențe, să introducă propriile versuri pentru a da mai multă forță expresiei, dar din adâncurile culturii sale răzbat vocile poeților din vechime și din vremea sa, pe care și-i asociază pentru a cânta iubirea pură, cea care „trăiește în inimă și nu dispare decât odată cu moartea". Autorul ne spune că aceasta nu trebuie confundată cu alte tipuri de iubire (de exemplu, cu iubirea pentru cei de aceeași credință, cu iubirea rudelor și a prietenilor, cu relația de complicitate dinntre cei care împărtășesc un secret și trebuie să-l păzească) și în nici un caz cu amorul carnal. Iubirea demnă de acest nume, așa cum este concepută de Ibn Hazm, poate fi pusă sub semnul acestor versuri adresate femeii iubite : „Mă tem ca ochii mei să nu te vatăme,/ mă tem ca atingerea mâinilor mele să nu te topească..." (Ibn Hazm, 1949, p. 253).

Această iubire pură își propune Ibn Hazm s-o înțeleagă și s-o facă înțeleasă în cartea sa, deși este conștient cât de dificil e acest lucru : „Diversele sale aspecte [ale iubirii – n.n.] sunt de o asemenea subtilitate, încât scapă oricărei descrieri. Nu-i poți înțelege realitatea decât atunci când o încerci tu însuți" (p. 13). Cu toate acestea, savantul Ibn Hazm încearcă de la început să dezvăluie „esența" amorului („platonic" și la el, după cum se va vedea mai departe) în legătură cu „frumusețea" (dar nu cea trupească, ci frumusețea care își

are sediul în inimă). Cartea urmează apoi metafora dezvoltată a iubirii-pasiune, văzută ca o călătorie sau ca viața însăși, cu început și sfârșit.

Multe dintre semnele iubirii („simptomele" ei) ne par cunoscute, cum ar fi :

– *privirea* : nu clipește ; urmărește toate mișcările iubitei ;
– *cuvintele* : nu sunt înțelese decât de către cel iubit. El tace când iubita vorbește, consideră că e minunat tot ceea ce spune (chiar dacă sunt minciuni sau prostii) și începe să se bâlbâie ;
– *gesturi* : grăbește pasul când vede iubita ; lasă orice altceva la o parte ; este tulburat ; caută mâna celei dragi ; îi rămâne mâncarea în gât etc. ;
– *slăbiciunea*, *paloarea* : îndrăgostitul este palid, slăbește fără să fie bolnav ;
– *insomnie* : cei care iubesc sunt „păstori ai stelelor" (adică stau și le numără) ;
– *plânsul* : și bărbații plâng (ba chiar varsă o ploaie de lacrimi) ;
– *melancolia* (în arabă, *al-sawda'* – „neagră"), care se poate agrava și poate să conducă la *nebunie* ;
– *transformări de caracter* : zgârcitul devine generos, lașul curajos, posomorâtul înseninat, ignorantul cultivat, vulgarul elegant, murdarul curat, urâtul frumos, idiotul perspicace, distratul atent etc.

Iubirea creează un alt limbaj, cu propriile semne, reguli și secrete greu de înțeles pentru cei dinafară. Ibn Hazm compară acest limbaj cu o scriere, ce pare clară, dar ale cărei înțelesuri sunt greu de descifrat, sau cu gânguritul porumbiței. De fapt, este vorba despre un adevărat *cod* al iubirii curtenești, al „rafinamentului" în acest domeniu, cod pe care Ibn Hazm îl compară uneori cu cel al iubirii „beduine". Acest cod presupune, de exemplu, păstrarea *secretului* iubirii atât de către cel în cauză, cât și de către eventualul confident. Autorul andaluz nu înțelege cum femeile beduine, obiect al amorului vechilor poeți, pot fi mândre când aceștia își fac

publică iubirea pentru ele, pronunțându-le chiar numele. Ce fel de iubire poate fi aceasta, ce fel de pudoare pot avea aceste femei ? (p. 107)

În opinia lui Ibn Hazm, iubirea împlinită este fericirea supremă ; nimic nu poate fi mai minunat pe lume decât doi oameni care se iubesc, cărora, după cum spun poeții (și, printre ei, Ibn Hazm), le ajunge faptul că îi acoperă același cer, că noaptea și ziua îi învăluie în alternanța lor, că soarele este și pentru unul, și pentru celălalt sau chiar că trăiesc în același timp (p. 261). Numai moartea sau împrejurările tragice ale vieții îi despart pe cei care se iubesc cu adevărat.

După această meditație senină asupra iubirii pure, partea finală a cărții pare surprinzătoare. Ibn Hazm adoptă tonul sumbru al specialistului în legislație islamică, iar amenințările cu pedepsele în viața pământeană (flagelare, lapidare pentru adulter) și cu focul cel veșnic în viața de apoi abundă. Autorul îi cere iertare lui Dumnezeu pentru păcatele pe care le-ar fi putut comite scriind această carte, căci se știe că îngerii țin socoteala vorbelor și a faptelor. Nu fără legătură cu aceste lucruri și ca un fel de scuză pentru tot ceea ce ar fi putut contraveni unor precepte ale rigoriștilor, Ibn Hazm pomenește poeții, cu exagerările și minciunile lor, conform cărora îndrăgostiții n-ar mânca și nici n-ar dormi deloc, că lacrimile lor sunt ca ploile abundente, deși se știe că, dacă cineva nu mănâncă și nu doarme, moare. Însă autorul crede că toate acestea nu sunt păcate capitale, pentru că Dumnezeu le iartă.

Finalul distonează oarecum față de restul cărții, în care nu răzbate nici vocea juristului și teologului rigorist, nici cea a savantului filolog. Discursul este personalizat, iar autorul nu se sfiește să spună că *nu știe* anumite lucruri. De exemplu, el nu crede că poate înțelege pe deplin iubirea adevărată, căreia nimeni nu-i cunoaște cauzele, pentru că rațiunea ei de a fi se găsește în sine (pp. 32-33). În schimb, autorul știe ce *nu* este dragostea adevărată, care nu se confundă cu „pofta” (*shahwa*) sexuală ; dragostea trupească și cea spirituală sunt în contradicție (p. 66). Metafora iubirii pure e deseori „setea”,

iar cea a dragostei „carnale” e foamea. De altfel, se știe că în numeroase culturi relațiile sexuale sunt exprimate prin metafore culinare.

Focul și flacăra sunt metafore ale pasiunii : scânteia pentru începutul ei, focul ațâțat pentru continuare, incendiul pentru amorul ajuns la culme, focul care abia pâlpâie pentru amorul pe cale să se stingă, iar cărbunii stinși pentru iubirea trecută. Focul pasiunii la îndrăgostiții virtuoși este unul ascuns, pe când cel al libertinilor pârjolește totul în jur. Cei care se lasă pradă pasiunii pot gusta din focul infernului. Este o ocazie pentru Ibn Hazm să relateze povestea unui tânăr găzduit într-o casă al cărei stăpân lipsește și care e la un pas să se lase ispitit de chemările frumoasei gazde ; însă tânărul refuză ispita, pedepsindu-se chiar pentru tentația care l-a pus la încercare : și-a pus degetul în flacăra lămpii și s-a ars până la os, apoi și-a spus : „O, suflete al meu, gustă această suferință ! Dar ce este ea în comparație cu focul iadului ?” (p. 375).

Procedeul la care recurge acest tânăr, crescut, fără îndoială, în „rafinamentul” ce presupune și stăpânire de sine, este unul magic : el acționează metonimic asupra flăcării lămpii pentru a se feri de focul cel veșnic.

6.2.5. Iubirea arabă în oglindă europeană

În cele ce urmează, ne-am propus să atragem atenția asupra unora dintre metaforele și observațiile ce pot susține ideea că obiectul cărții lui Ibn Hazm este iubirea pură, în bună tradiție beduină, dar care se manifestă într-un mediu ce cultivă rafinamentul în toate privințele (vezi și Anghelescu, 2002b). Am făcut acest lucru știind că informațiile despre această carte pe care le cuprinde prefața lui Ortega y Gasset la traducerea ei în spaniolă (prefață inclusă în Ortega y Gasset, 1991) circulă mult mai mult decât cartea lui Ibn Hazm însăși și riscă să dea o imagine nu tocmai exactă în legătură cu conținutul cărții, precum și în legătură cu modul

în care arabii concep dragostea în general. Savantul arabist spaniol Emilio García Goméz a publicat traducerea cărţii lui Ibn Hazm între 1934 şi 1952, iar prefaţa la care ne referim este publicată în versiunea definitivă din 1952.

Încă de la început, Ortega y Gasset (1991) se scuză oarecum că a acceptat să scrie o prefaţă la cartea pe care prietenul său a tradus-o:

> Era o datorie pe care noi, spaniolii, luaţi corporativ, o aveam. Fiindcă această carte, cea mai ilustră pe tema iubirii în civilizaţia musulmană, carte trăită, gândită şi scrisă pe pământ spaniol, era de mult tradusă în alte limbi, dar nimeni nu se încumetase să se măsoare cu ea şi să o transpună în limba spaniolă (p. 218).

Calitatea de „spaniol" nu i se poate atribui lui Ibn Hazm decât în mod informal, pentru că nu oricine s-a născut şi a trăit toată viaţa pe pământul Spaniei poate fi numit „spaniol". Aceste precizări ale lui Ortega y Gasset continuă cu altele privind „sângele", „cutumele", sursa comună a Creştinismului şi Islamului, născute pe o arie impregnată de cultura greco-romană, diferit receptată, civilizaţia arabilor „rămânând uscată şi pietrificată sub presiunea Coranului şi a deşerturilor" (p. 221). Iată nişte observaţii pe care Spengler sau, la noi, Blaga le-ar fi primit cu înţelegere: deşert uscat – cultură uscată!

Acest gen de observaţii, care continuă pe câteva pagini, este menit să arate de ce iubirea arabă este diferită de „a noastră", chiar dacă, în opinia autorului spaniol, instinctul ce ar conduce-o este comun tuturor oamenilor. Dar, spune Ortega y Gasset, dincolo de aceasta, „iubirea este o instituţie", o invenţie şi o disciplină omenească, nu o „rudă a digestiei şi a hiperclorhidriei" (p. 230). Autorul pare să-i reproşeze lui Ibn Hazm faptul că nu-şi defineşte obiectul, ceea ce pare nejustificat pentru cei care ştiu cât de mult au discutat autorii arabi pe tema „gradelor iubirii", precum şi a diferitelor tipuri de iubire. Ibn Hazm însuşi defineşte cinci

tipuri de iubire într-o „epistolă” a sa (*Risala fi mudawat al-nufus*) la care se referă Puerta Vilchez (1997, p. 512): faptul de a găsi frumos pe cineva, admirația, simpatia amoroasă, pasiunea amoroasă (*‘ishq*), delirul amoros (*shaghaf*). Astfel de categorizări se găsesc în epistola respectivă și pentru tipurile de frumos, concept pe care Ibn Hazm îl caracterizează în termeni care amintesc de Platon.

Ibn Hazm se referă la Platon și în *Colierul porumbiței*, numai că Ortega y Gasset îi reproșează că nu l-ar fi înțeles, pentru că numai așa se explică faptul că a luat în serios explicația „umoristică” a iubirii, pusă în gura lui Aristofan, cea cu sferele înjumătățite care se caută una pe cealaltă (p. 230).

Deși autorul studiului amintește într-un lung paragraf analizele de o „acuratețe surprinzătoare” și „pline de perspicacitate” ale situațiilor pe care le aduce iubirea, din cartea lui Ibn Hazm (pp. 230-231) el preferă să se refere la alte cărți, ale altor autori, pentru a arăta, de pildă, că în Arabia fața femeii este mereu acoperită, că ea „intră în dragoste ca o ființă necunoscută”, iar „cel ce s-ar putea considera îndrăgostit de ea, mai mult decât să o vadă, este silit doar să o ghicească” (p. 233). Toate acestea în condițiile în care cartea lui Ibn Hazm descrie în amănunt silueta sau fața diverselor femei (desigur, cele mai multe dintre ele fiind sclave) din poveștile de dragoste pe care le spune, nu numai ale lui, ci și ale altora.

Dar ceea ce i se pare autorului spaniol mai scandalos este că a găsit în cartea lui Ibn Hazm versuri adresate unui bărbat, nu unei femei. Amorul pentru un tânăr efeb nu era necunoscut în societatea „rafinaților” din Spania, cum nu era necunoscut nici în rândul celor din marile orașe din Orientul arab (și în Grecia, și în alte locuri, cu multă vreme înainte). Se povestește că, în perioada dinastiei Abbaside, la Bagdad sclavele erau prețuite dacă erau subțiri, cu șolduri înguste, cu părul scurt, ceea ce le făcea să semene cu băieții care se bucurau de atenția multor bărbați importanți (înainte, în epoca preislamică, erau apreciate femeile mai pline). Cartea lui Ibn Hazm se referă la asemenea atracții între

bărbați, care apar însă la fel de desexualizate ca amorul pur pentru o femeie; la un moment dat, autorul pomenește de iubirea lui pentru un frumos tânăr, dar numai pentru a arăta cum și-a învins-o (gătit să plece la întâlnirea cu el, se întoarce din drum). Nici el, nici alți „bărbați adevărați” nu pot ignora interdicția absolută pe care Islamul o îndreaptă către tot felul de relații considerate împotriva firii.

Interesant este să observăm că ideea conform căreia poezia arabă este dominată de amorul homosexual a fost folosită și ca argument împotriva tezei privind influența exercitată de aceasta asupra poeziei trubadurilor, idee de multă vreme exprimată. Vorbind despre aceste presupuse influențe, Henri-Irénée Marrou (1983, p. 108) arăta:

> Și totuși, această dragoste arabă nu este întru totul asemănătoare dragostei curtenești: chiar ținând seama de transpunerile pe care le presupune trecerea de la o civilizație la alta, nu este vorba de exact aceeași atmosferă. În primul rând, dragostea arabă, ca și cea greacă, a fost foarte deseori o dragoste homosexuală, fapt care o opune caracterului strict heterosexual al dragostei trubadurilor.

Pot fi găsite diverse argumente în sprijinul influenței arabe asupra liricii trubadurilor (vezi și Schoeler, 2002), inclusiv constatarea că adevăratul obiect al iubirii în cea mai mare parte a acestei poezii arabe din Spania, de sorginte beduină, cum spun unii, este femeia cu ochi frumoși, cu fața frumoasă, cu zâmbet frumos, capabilă să răspundă unei iubiri spiritualizate și să ofere iubire. Nu uităm că amorul pur, poezia rafinată din perioada preislamică și de mai târziu se adresa deseori unei femei inaccesibile; nu uităm nici că cele mai frumoase versuri din cartea lui Ibn Hazm evocă un amor pierdut, singurul absolut pur, perfect.

6.3. *Umanismul arab*

6.3.1. Ce se înțelege prin „umanism”, cu referire la spațiul arab

Când în cadrul unei anumite culturi se vorbește despre *umanism*, prin acest termen se poate înțelege fie o teorie sau o doctrină care pune în centrul ei persoana, fie o epocă istorică în care preocuparea pentru punerea în valoare a demnității umane s-a manifestat în mod deosebit. Al doilea înțeles al termenului este mai degrabă cel în care se poate vorbi despre existența unor forme ale unui umanism arab, în special în secolele al IX-lea – al XII-lea.

După câte știm, orientaliștii francezi (Ch. Pellat, R. Blachère, M. Bergé) au fost cei care au vorbit pentru prima oară despre un umanism arab ; mai aproape de noi, M. Arkoun a vorbit și el despre acest concept, înțelegând prin acesta o *atitudine* de valorizare a personalității umane, un mod de a trăi, un tip de cunoaștere ce se manifestă cu precădere în perioada amintită mai sus. În spațiul anglofon, George Makdisi s-a remarcat prin lucrările sale privind umanismul și scolasticismul arab. În unele lucrări ale sale, Makdisi vorbește chiar despre influența umanismului arab asupra celui european.

În opinia lui M. Carter, un anumit tip de umanism se manifestă în cultura arabă și în legătură cu științele limbajului ; opiniile sale în această privință, precum și în legătură cu felul în care poate fi conceput umanismul arab în general sunt expuse într-un articol din volumul omagial închinat lui Georg Krotkoff (Afsaruddin, Zahniser, 1997). Articolul lui Carter începe astfel :

> Deși, la o primă privire, termenii *umanism* și *Islam* ar putea să pară incompatibili, există suficiente dovezi că nu sunt așa. O înaltă dezvoltare a urbanismului în Islam, birocrația sa foarte elaborată, curțile princiare bogate și mecenatul asociat cu acestea, un respect universal pentru

> învăţătură, toate s-au combinat pentru a asigura o ambianţă fertilă pentru apariţia unui umanism analog celui care a existat în Occident (Carter, 1997, p. 27).

Poate că au existat şi alte elemente ce au favorizat apariţia unui umanism arab ; unele dintre ele au reieşit probabil din cele spuse până acum. Mă refer, de exemplu, la convieţuirea rodnică, în marea capitală a culturii arabe care a fost Bagdadul, a reprezentanţilor unor religii, etnii şi culturi diferite, la atmosfera prielnică dezbaterii de idei ce s-a creat acolo, la ocaziile de afirmare a supremaţiei celui care deţine cunoştinţe faţă de ignorant.

Discuţiile, dialogul, schimbul liber de idei constituie una dintre cele mai importante caracteristici ale umanismului arab. O importantă mărturie privind această atmosferă oferă Abu Hayyan al-Tawhidi (născut în prima parte a secolului al X-lea şi mort la începutul secolului al XI-lea). Marc Bergé i-a consacrat o carte al cărei titlu nu mai are nevoie de traducere : *Pour un humanisme vécu : Abu Hayyan al-Tawhidi* ; deci umanismul trăit de către un personaj născut în Iran, care a locuit aproape toată viaţa în Bagdad, frecventând mediile intelectuale cele mai distinse şi având relaţii cu autori dintre cei mai celebri (printre care se numără filosofii al-Farabi şi Yahya ibn Adi). Personalitatea sa a fost marcată de cercurile intelectuale (*majalis*) pe care le-a frecventat şi în legătură cu care aduce numeroase mărturii în cartea sa *Kitab al-'imta' wa al-mu'anasa* (*Cartea delectării şi a convivialităţii*).

Aceste aşa-zise cenacluri se întruneau în jurul unui vizir sau al unei alte personalităţi importante, care îşi consolida autoritatea şi prestigiul prin constituirea unor astfel de adunări a oamenilor de litere şi savanţilor din diverse domenii. Nu oricine era primit în rândul lor : reputaţia de învăţat, dar şi de polemist era o carte de vizită indispensabilă. Am tradus (Anghelescu 1986, pp. 76-83) conţinutul unei polemici relatate de al-Tawhidi între un logician, traducător din logica grecească, Matta ibn Yunus, şi un gramatic, al-Sirafi, primul

reprezentând științele „intruse”, iar al doilea științele tradiționale.

Nu știm cât de exact a reținut al-Tawhidi întrebările și răspunsurile protagoniștilor acestei polemici și ale altora, dar comentariile lui, subiectele pe care le discutau, varietatea cunoștințelor pe care autorul le etalează în cartea menționată mai sus, în „citatele” pe care le dă, sunt impresionante. Temele religioase nu sunt discutate numai în legătură cu Islamul, ci și cu Creștinismul și Iudaismul, iar temele filosofice pornesc de la Socrate, Platon și Aristotel (filosofia grecească) și ajung la teme precum relația între filosofie și religie sau între știință și religie. Interesul autorului se pare să se îndreaptă spre teme de etică și, de aici, ca la un adevărat umanist, către relația dintre învățat și învățăcel :

> De nimic nu are nevoie mai mult învățăcelul decât de o părere proastă despre el însuși și de ideea că trebuie să apeleze la altul, chiar dacă acesta este sub el ca rang [social – n.n.]. În lumea asta nu există un om care să merite considerație și care să nu aibă nevoie să se cultive. Cel care cere ajutor este mai sigur, mai decis decât cel care vrea să facă totul singur : cine se izolează, nu poate fi [un om] deplin, iar cine cere sfatul altora nu va rămâne infirm (al-Tawhidi, 1953, p. 102).

O altă caracteristică importantă a umanismului arab, pe care o ilustrează și personalitatea lui al-Tawhidi, este spiritul enciclopedic. Este aproape de necrezut cât de variate erau cunoștințele învățaților în vogă din perioada la care ne referim aici (mai ales secolele al IX-lea – al X-lea). De exemplu, cultura generală a unui filolog cuprindea obligatoriu Coranul, *Hadith*-ul, dreptul canonic (cu care gramatica, în calitatea ei de știință a normei, are în comun multe lucruri), poezia veche, ceea ce însemna sute de versuri învățate pe de rost și ceea ce mai putea asimila fiecare. Despre primul mare gramatic arab, al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi, se spune că era atât de grozav pentru că știa matematică (vezi, de exemplu,

Husayn, 1976, p. 23); pe lângă faptul că era gramatic, al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi trece drept autorul primului mare dicționar arab, autorul primului sistem de notare a metrilor din poezia arabă, al primului sistem de notare a notelor muzicale etc. Chiar pe vremea aceea exista un mare respect pentru științele exacte.

În întreaga conturare a umanismului arab un rol important l-au jucat traducerile din operele filosofice grecești. Ele au făcut în așa fel încât umanismul european și cel arab să aibă o sursă comună, chiar dacă nu toată lumea admite că primul se situează în continuarea celui de-al doilea.

6.3.2. Forme de manifestare a umanismului arab și arabo-islamic

Din punctul de vedere al lui George Makdisi (1997), umanismul arab înseamnă cultivarea studiilor umane, a „umanioarelor”, înțelegând prin aceasta gramatică, poetică, retorică, istorie și filosofie morală. Toate acestea, crede el, sunt cuprinse sub numele de *adab*. Esențial pentru umanism este conceptul de *elocvență* și, la fel de important, cel de *demnitate umană*. Ne-am referit la importanța pe care arabii o arată, printre altele, expresiei clare și elocvenței în discursul de legitimare, așa cum apare la al-Jahiz. La fel de numeroase sunt referirile poeților la darul rostirii, ca fiind esențial pentru om ; Makdisi citează și el, la fel ca al-Jahiz, cuvintele poetului Zuhayr : „Limba adevăratului bărbat este jumătate [din ce reprezintă el – n.n.], iar cealaltă jumătate este inima lui”.

Versurile citate din poetul Abu al-Fath al-Busti (m. 973--974) i se par lui Makdisi și mai caracteristice pentru o atitudine umanistă care nu e singulară în epocă :

> O, tu sclav al trupului ! Ce greu ți-e să-l slujești !
> De la el nu câștigi, ci doar păgubești,
> Întoarce-te la suflet, darurile să-i împlinești
> Căci tu nu prin trup, ci prin suflet om ești.

Împrumuturile din cultura arabă clasică („îmbibată de conceptele de elocvență și demnitate umană") ale europenilor în epoca Renașterii i se par evidente lui Makdisi, care-l citează în acest sens pe Pico della Mirandola (m. 1481), care afirmă la începutul cărții sale *Oratio de dignitae hominis* :

> Am citit, prea stimați Părinți, în operele arabilor, că Abdala Sarazinul a fost întrebat ce consideră el că ar fi cel mai admirabil lucru pe scena lumii, ca să zic așa ; a spus că nimic mai minunat decât omul nu poate fi văzut pe lume (*apud* Makdisi, 1991, p. 21).

Esențială pentru „umanioare" este forma elegantă ; cât despre conținut, el este un fel de bun al tuturor : deseori este citat fără să se indice sursele. Acest lucru nu se întâmplă numai la arabi, ci și în cultura europeană a Renașterii, ne asigură Makdisi. Ideea influențelor arabe în Renașterea europeană este susținută de autor prin unele dovezi ce arată că, în Europa, cultura arabă și-a făcut loc nu numai prin Spania, ci și prin Sicilia și Italia.

Autorii care vorbesc despre umanismul arab nu uită că acesta se dezvoltă pe teritoriul Islamului, în cadrul constituit de cultura arabo-islamică, adică de cultura de limbă arabă născută pe teritoriul Islamului și sub influența acestuia. În articolul menționat mai sus, M.G. Carter vorbește despre un „umanism religios", alături de alte tipuri (vezi mai jos). Carter (1997) explică acest tip de umanism ca manifestându-se printr-o „atitudine senină față de aspectele non-transcendentale ale vieții musulmane, trăirea plenară a vieții de aici, de pe pământ, cu speranța de a îndeplini condițiile pentru viața eternă" (p. 32).

Mohammad Arkoun (1982) se referă și el la un umanism religios, alături de cel literar și filosofic. Acesta poate fi creștin, evreiesc, musulman și comportă diverse „tonalități", de la credinciosul obișnuit la mistic ; în toate cazurile, supunerea încrezătoare față de Dumnezeu este însoțită de :

> sentimentul reconfortant pe care îl are orice credincios de a se număra printre creaturile privilegiate, care beneficiază de grația divină, dotate cu facultăți excepționale care le

> permit o înflorire totală a personalității, pe lumea aceasta și în așteptarea celei de dincolo (pp. 356-357).

„Umanismul filosofic”, secular este, în opinia lui Carter, sub influență grecească totală ; filosoful se prezintă ca un curtean și un consilier al regilor, cel care asigură prin știința sa bunul mers al statului și înflorirea personalității celui care se lasă ghidat. Este cu precădere prezent în secolul al X-lea, iar Carter îl rezumă prin cuvintele lui al-Tawhidi : „omul este o problemă pentru om”. Pornind de la preocuparea sa pentru reflectarea pozițiilor raționaliste în gândirea lingvistică, Carter se referă și la teoriile asupra limbii emise de al-Farabi (m. 950), care consideră limba arabă o formă de manifestare a fenomenului general uman al limbajului, și nu sigurul receptacul al adevărului.

Carter vorbește și despre un alt tip de umanism, cel „intelectual”, care s-ar deosebi de cel filosofic prin faptul că se dezvoltă în totalitate în cadrele religiei, încercând să demonstreze că aceasta este rațională, total compatibilă cu logica. Curentul *mu'tazilit*, căruia îi aparținea și al-Jahiz, este cel care ilustrează acest tip de umanism. Printre autorii care s-au ocupat de limbă și ale căror idei sunt influențate de această doctrină, Carter îl menționează pe Ibn Jinni (m. 1002), un gramatic, dar și un filosof al limbajului, „un extraordinar gânditor” pe care gândirea ortodoxă a epocii nu era pregătită să-l înțeleagă și pe care lumea contemporană, arabă și nearabă, l-a redescoperit în perioada contemporană.

6.3.3. Trăsături caracteristice ale umanismului arab

În opinia lui M. Arkoun (1982, p. 361), trăsăturile caracteristice ale umanismului arab ar fi următoarele :

1. deschidere către așa-numitele „științe străine”, limitată nu de un a priori dogmatic, ci de nevoile actuale ale societății ;

2. raționalizarea fenomenelor religioase și parareligioase printr-un control al miracolului, al superstiției sau prin eliminarea acestora, pentru a lăsa loc explicației științifice;
3. atenție prioritară acordată problemelor etico-politice;
4. dezvoltarea curiozității științifice și a spiritului critic, ce antrenează o nouă organizare a cunoașterii;
5. valori estetice (arhitectură, decor, mobilier, pictură, muzică etc.) încă puțin cunoscute;
6. insuficientă stăpânire a lumii imaginarului.

Ultima trăsătură poate părea greu de înțeles pentru cei care văd în cele *1001 de nopți* un triumf al imaginarului arab (oriental); nu ne propunem să vorbim despre această culegere, care s-a desăvârșit în spațiul arab pornind din India (sau poate din China) și trecând cu siguranță prin Iran, unde s-a îmbogățit cu un nou ciclu de povești. Poate că Arkoun are dreptate să sublinieze, alături de alții, un deficit de imaginar în cultura arabă. În cadrele culturii arabe și apoi arabo-islamice, fantezia se desfășoară, în general, pe spații mici (de exemplu, punând în mișcare spirite precum *ginnii*, buni sau răi, care stau pe lângă casa omului și pot fi determinați să se supună voinței acestuia). Imaginația se desfășoară pe spații mai mari în lucrări pseudogeografice, care caută „minunățiile" (*'aja'ib*) și în care fantezia naște tărâmuri locuite de sirene și monștri, dar și încărcate de bogății nemaivăzute.

Atunci când se referă la „deficitul de imaginar", Arkoun nu se referă la „mit". Pornind de la ideile lui Mircea Eliade (pe care-l și citează la p. 367), el se ridică împotriva tuturor celor ce reduc mitul la „poveștile fabuloase al căror model a fost fixat de literatura clasică greacă". Mitul, înțeles ca „tradiție sacră, revelație primordială, model exemplar", are o prezență constantă în conștiința musulmană. Solidar cu ritul, el este, în opinia lui Arkoun, „singurul mijloc de a intra în contact cu sacrul și de a reinstaura semnificațiile primordiale care bântuie conștiința". Deficitul de imaginar despre care vorbește el se referă la caracterul „domestic" al acestor

transcenderi ale realismului, la încadrarea lor într-o lume neconfirmată, dar posibilă.

„Literatura", adică „scriitura" care ne interesează aici, este constituită dintr-o sumă de cunoștințe necesare omului perfect, credinciosului perfect, o mare enciclopedie răspândită fragmentat în cărți. Nimic imaginat sau nimic imaginat dinadins.

6.3.4. „Umanismul" în manifestările literare

Tot M. Arkoun afirmă că umanismul literar „este legat de o aristocrație a spiritului, a banilor și a puterii". Cunoașterea se plătea, la fel și cărțile; nu numai poeții, ci și savanții se întorceau de la curtea califului sau de la curțile princiare cu punga plină. Respectul pentru învățătură era general, până și frumoasele sclave cântărețe despre care am pomenit mai sus (*qayna*) aveau un preț mai ridicat dacă știau Coranul pe dinafară, dar și gramatică, matematică, drept canonic și multe altele.

Un termen pe care îl echivalăm în epoca noastră cu „literatură" (*adab*) însemna, de fapt, suma de cunoștințe ce caracteriza în „secolele de aur" omul cultivat, asociată cu o înaltă ținută morală, cu un rafinament al manierelor și o etichetă riguroasă. Înțelegem de ce rădăcina termenului *'adab* – care se pare că la origini, după cum afirmă C.A. Nallino (1950, pp. 7-28), era legată de ideea de tradiție, de obicei, de normă definită de tradiție – a dezvoltat cuvinte în două direcții aparent diferite: cea de bună-cuviință, bună purtare (și de aici educație) și ideea de „literatură", pe care cei moderni o conferă pluralului *'adab*, după ce l-au tradus cu *littérature* sau echivalentul acestui termen în alte limbi occidentale.

Sensul larg de „literatură scrisă" nu poate fi anterior secolelor al VIII-lea – al IX-lea. Pe atunci, el începe să însemne și „proză" (presărată cu poezii, desigur), dar și „cunoștințe despre literatură", scrisă sau orală. Pornindu-se de la titlul *'Adab al katib* (*Suma cunoștințelor necesare scribului*)

al unor cărți din perioada la care ne referim, printre care cea mai cunoscută este cea a lui Ibn Qutayba, s-a sugerat că termenul însuși și-ar avea sursa în denumirea pe care acești funcționari străini (*kuttab*) o dau cunoștințelor necesare, în meseria lor și la rangul lor, pentru a se integra în cultura arabă. Nu pare nepotrivită nici ipoteza că această sumă de cunoștințe profane ar fi fost folosită ca o armă îndreptată împotriva reprezentanților curentului *shu‘ubiyya*, promovat în primul rând de acești funcționari nearabi. Tipul clasic al *‘adib*-ului, adică al învățatului mai ales din domeniul științelor profane, este al-Jahiz, cel pe care l-am prezentat în capitolul consacrat discursului de autolegitimare, îndreptat împotriva adversarilor *shu’ubiți*.

În Europa s-a vorbit despre *’adab* ca despre un gen literar, nu fără legătură cu modul în care al-Jahiz concepe rostul acestei literaturi : să instruiască fără să plictisească. S.A. Bonebakker (1990), autorul secțiunii consacrate conținutului termenului *’adab* în legătură cu istoria literaturii arabe în *The Cambridge History of Arabic Literature*, consideră că definirea *adab*-ului ca gen literar este prea restrânsă pentru a fi aplicată tuturor lucrărilor cărora li s-a pus această etichetă. Autorul propune să vorbim mai degrabă despre *’adab* ca despre educația literară a omului cultivat, prezentată într-o manieră sistematică.

Poate ar fi prea mult să vorbim despre o „manieră sistematică” de prezentare în operele incluse în categoria *adab*. Mai potrivită pare încercarea de definire a sa ca discurs intertextual, pe care o propune Fedwa Malti Douglas (Afsaruddin, Zahniser, 1997, p. 52) : „Literatura *adab* este o literatură narativă anecdotică și *intertextuală*, destinată să fie atât didactică, cât și distractivă”. Ideea de „gen literar” nu este absentă nici din această definiție, dar accentul cade pe intertextualitate. Umanismul literar arab apare, sub formă de filigran, în toate operele cuprinse sub eticheta de *adab*.

6.3.5. Pe scurt, despre știință și filosofie în perioada clasică

În legătură cu umanismul arab, nu s-ar putea să nu se vorbească, fie și pe scurt, despre științe și filosofie în perioada de strălucire a culturii arabo-islamice, din moment ce orice intelectual știe, cel puțin din auzite, că limba unor științe și a filosofiei din Evul Mediu a fost la un moment dat araba, și aceasta nu numai în cadrul Imperiului Arabo-islamic, ci și în unele centre din Europa (Spania și Italia), chiar după ce încetează stăpânirea arabă în zonele respective. Mihail Kogălniceanu spunea frumos despre arabi în jurnalul său de călătorie în Spania : că sunt „o nație filosoficească”.

Problema care se pune de obicei în legătură cu știința și filosofia de limbă arabă este măsura în care acestea ar fi compatibile cu principiile religiei islamice și, în consecință, dacă și în ce fel se poate vorbi despre știință și filosofie *islamice*. Nu ne vom referi aici la această problemă în mod special, pentru că un savant musulman de talia lui Seyyed Hossein Nasr a scris încă din 1968 o carte care se intitulează *Science and Civilization in Islam*, înțelegând prin Islam civilizația care s-a născut în spațiul islamic și sub oblăduirea religiei islamice, și pentru că unii savanți și filosofi care au ilustrat aceste domenii ale cunoașterii nu au fost musulmani.

Mai important este să menționăm că diverse științe „intelectuale” au luat naștere pe un teritoriu ce cunoscuse în perioada preislamică civilizații înfloritoare și preocupări pentru științe care stârnesc și astăzi admirația. Este vorba despre spațiul dominat de cultura elenistică, prezentă în tot Orientul pe care îl numim astăzi Mijlociu sau Apropiat (denumiri ce ar trebui puse în legătură cu poziția în care noi înșine ne aflăm față de această zonă, dar lucrurile nu stau întotdeauna astfel). În perioada de constituire a civilizației arabo-islamice existau pe acest teritoriu școli, spitale, centre medicale și de învățământ biblic creștine, iar vasta activitate de traduceri care a început în secolul al VIII-lea a fost posibilă grație atmosferei de

receptivitate creată tocmai datorită prezenței acestor centre intelectuale. Dar și în Iran, și în zonele mai îndepărtate de nucleul Imperiului Islamic, erau centre înfloritoare de activitate științifică ; despre centrul medical de la Jundishapur și despre centrul astronomic și astrologic de la Harran se vorbește și astăzi cu admirație. La Jundishapur se întâlnesc tradiții științifice venite nu numai din Iran, ci și din India, iar aici activitatea continuă până la întemeierea Bagdadului, când centrul activității științifice se mută în noua capitală.

Cultura islamo-arabă integrează moștenirea științifică a numeroase culturi și civilizații care au o precedat-o, după cum arată Seyyed Hossein Nasr (1993). Autorul adaugă că Islamul se afla la apogeul gloriei sale când a început să valorifice această moștenire, că nu avea constrângeri de ordin militar, politic sau economic ce impuneau studierea lui Aristotel sau a medicinei indiene ; interesul era „intelectual și spiritual" (p. 104).

Interesul intelectual a dictat și vasta operă de traducere a științei și filosofiei grecești în arabă ; majoritatea traducătorilor erau creștini de limbă siriacă (limba Creștinismului din Orientul Apropiat până târziu), cunoscători ai limbilor greacă și arabă, ei înșiși savanți în disciplinele din care traduceau cărți. Pe vremea califului al-Ma'mun s-a creat chiar un fel centru de traduceri căruia unii i-au spus „academie", pentru a sublinia că cei care traduceau erau mai mult decât traducători. În Europa s-a vorbit multă vreme numai despre rolul arabilor de transmițători ai științelor și filosofiei grecești, uitându-se că traducerea însăși era o operă de creație, pe care n-o puteau realiza decât savanți ce produseseră sau urmau să producă și opere originale și care, în același timp, pregăteau terenul pentru operele altora.

Traducătorii sunt cei care creează limbajul științific și filosofic arab, așa cum rezultă și din studiile pe această temă apărute într-un volum coordonat de Danielle Jacquart (1994). Subliniem aici doar câteva dintre observațiile lui Henri Hugonnard-Roche prezente în acest volum, privind formarea vocabularului logicii în arabă :

> Atunci când traduceau din Aristotel, eruditii de limbă arabă nu utilizau întotdeauna cuvintele ce ar fi reprezentat traducerea imediată a termenilor Stagiritului, ci utilizau cuvinte care veneau ca un produs atât al tradiției grecești, cât și al unui studiu rațional al textului ce trebuia tradus. Aceasta arată că vocabularul se detașează de tradiția grecească și că el capătă un fel de autonomie în limba traducătorului față de contextul în care a apărut (Jacquart, 1994, p. 23).

Această detașare de textul tradus nu s-a produs de la bun început, ci treptat, așa cum arată Ahmed Djebbar (2001) în schița de istorie a științei arabe pe care o prezintă sub forma unor convorbiri cu Jean Rosmorduc. Într-o primă etapă a nașterii noii tradiții științifice, se împrumută mult din greacă, siriacă și persană, iar unii termeni sunt păstrați și mai târziu sub această formă, sunt „arabizați”, adică împrumutați conform sistemului fonologic arab (de exemplu, *parabola* sub forma *barabula* și *hyperbola* sub forma *ibarbula*). În perioada ulterioară, se trece deseori de la împrumut direct la calcul lingvistic, adică la traducerea elementelor componente ale termenului – de exemplu, „secțiune conică” este *qat' sanawbariyy* („tăietură [în formă] de pin”) –, iar ulterior la forme de echivalare mai sofisticate. Europenii au procedat la fel atunci când au tradus termeni ştinţifici din arabă ; ei au păstrat uneori forma arabă *al-jabr* (*calculul* a devenit *algebra*), dar alți termeni au fost calchiați ori li s-au găsit echivalenți corespunzători semnificației lor în cadrul unui sistem (Djebbar, 2001, pp. 96-97).

Dacă unii autori europeni au negat aportul arab la cercetarea științifică originală și la filosofie, li s-a recunoscut dintotdeauna activitatea de sistematizare a unui material științific preexistent, precum și contribuția în filosofia științei. Un bilanț al acestei activități îl propune Osman Bakar (1998), într-o lucrare relativ recentă. Ca și alți autori care au vorbit despre științele Islamului, Osman Bakar se oprește asupra clasificărilor științelor propuse de învățații arabi,

începând cu al-Farabi. Autorul nu uită să menționeze că este vorba despre un turc născut în Transoxiana, că vorbea sogdiana, un dialect turcesc, și avea obiceiuri turcești. Dar faptul că scria în arabă, spre gloria acestei culturi, îi face pe mulți să uite originea lui ; pe vremea aceea, știința era deasupra tuturor deosebirilor etnice.

Al-Farabi – filosof și om de știință – vorbește despre „unitatea științei” și „ierarhia științelor”. Printre criteriile de ierarhizare pe care le evocă se numără „noblețea subiectului” (astronomia este așezată foarte sus), dar și calitatea argumentelor și a probelor (cât de „profunde” sunt acestea).

Într-o lucrare a lui al-Farabi consacrată „enumerării științelor”, în linii mari, științele sunt împărțite astfel (*apud* Seyyed, 1968) : 1. științele limbajului ; 2. logica ; 3. științele propedeutice (aritmetica, geometria, optica, astrologia, muzica și alte discipline „introductive”) ; 4. fizica (științele naturii), în care se încadrează și botanica, zoologia, mineralogia și altele) ; 5. științe sociale (jurisprudența și retorica).

Al-Farabi și alții după el (Avicenna, al-Ghazzali, Averroes) vor detalia această clasificare și o vor completa. Lista este însă o dovadă a preocupărilor științifice de mare amploare ale savanților din epoca de strălucire a culturii arabe.

Printre figurile de savanți arabi cunoscuți în toată lumea se remarcă următorii :

- *Al-Kindi* (801-873), latinizat Alkindus și supranumit „filosoful arabilor”. A studiat științele religioase, filosofia și matematica, dar s-a consacrat mai ales filosofiei. Cunoștea siriaca, probabil puțin și greaca și era bine informat în ceea ce privește tradiția grecească în științe și filosofie. A scris aproximativ 270 de lucrări nu numai filosofice, ci și din domenii cum ar fi matematica, muzica și medicina. Este cunoscută influența sa asupra scrierilor lui al-Farabi.
- *Al-Hawarizmi* (m. 863), primul mare matematician „arab”, de origine persană. După câte se spune, a locuit o vreme la Bagdad și a călătorit în India pentru a se pune la curent cu științele de aici. *Algebra* sa (în arabă, *al-jabr* înseamnă „calculul”) a dat numele acestei discipline. Numele său

latinizat, Algorism, a însemnat multă vreme „aritmetică”, iar apoi a devenit, după cum se știe, denumirea dată succesiunii de operații matematice. Este autorul unor lucrări și din domeniul geografiei și astronomiei.

- *Al-Razi* (865-925), cu numele latinizat Rhazes, mare medic și filosof al lumii arabo-islamice, al cărui renume în aceste domenii a fost depășit doar de cel al lui Avicenna. Ca și alți filosofi, s-a mai ocupat de muzică și alchimie.
- *Al-Farabi* (870-950), latinizat Alpharabius, s-a mai ocupat, în afară de filosofie, fizică, matematică și etică, de filosofie politică. Este una dintre cele mai mari figuri ale culturii arabo-islamice (pentru mai multe detalii, vezi mai sus).
- *Ibn Sina* (980-1037), latinizat Avicenna, s-a născut în Asia Centrală, în apropiere de Bukhara, apoi a locuit în diverse orașe din Iran. Cea mai cunoscută lucrare a sa e *Canonul medicinei*, dar a fost remarcat și pentru alte lucrări din următoarele domenii : filosofie, medicină, mineralogie, matematică și științele naturii. A avut o influență imensă în Orient și Occident.
- *Al-Biruni* (973-1051) este considerat de către unii cel mai mare om de știință din spațiul musulman. Născut în apropiere de Khawarizm, a studiat matematica, apoi a călătorit în India, unde a studiat religia, științele și cultura acestei țări, prezentate apoi într-o lucrare intitulată *India*. A scris lucrări de renume din următoarele domenii : fizică, matematică, geografie, mineralogie, astronomie și astrologie.
- *Al-Ghazzali* (1058-1111), latinizat Algazel, om de știință și filosof de origine persană. A fost invitat să predea la Bagdad, la colegiul Nizamiyya, despre care am mai vorbit. Atras de sufism, se retrage o vreme din viața publică și revine apoi pentru a se ocupa de filosofie și științele religioase. Lucrarea sa cea mai cunoscută este *Reînvierea științelor religioase*, dar foarte cunoscută este și *Incoerența filosofilor*, în care atacă raționalismul filosofilor care l-au precedat.
- *Ibn Rushd* (1126-1198), latinizat Averroes, s-a născut la Cordoba, unde a studiat medicina. A călătorit în Maroc,

unde și-a continuat studiile. Este cunoscut ca specialist în jurisprudență și medicină, dar mai ales ca filosof, cel mai mare comentator al lui Aristotel din Evul Mediu. Ca filosof raționalist, a scris *Incoerența incoerenței*, adică o respingere a discreditării filosofilor de către al-Ghazzali.

- *Ibn Khaldun* (1332-1406) aparţine unei familii originare din Yemen. S-a născut la Tunis, a călătorit în nordul Africii și în Spania, iar spre sfârșitul vieții s-a stabilit la Cairo, unde a murit. Reputația sa de „filosof al istoriei" se datorează unei cuprinzătoare istorii a arabilor, berberilor, persanilor și altor neamuri, dar mai ales prefeței (*al-Muqaddima*) care analizează cauzele măririi și decăderii civilizaţiilor, cu accent pe civilizația arabă. Numele său a fost pomenit aici în legătură cu caracteristicile modului de viață beduin (solidaritate de grup, vigoare etc.) și cu pericolele vieții trăte în huzur la care este supusă civilizaţia de tip sedentar. În secolul al XIV-lea, când marea civilizaţie arabo-islamică resimte declinul, Ibn Khaldun face un bilanţ al istoriei arabe de până atunci nu pe baza miturilor aflate în circulaţie, ci ca om de știință și filosof.

*

Am menționat aici câteva dintre numeroasele nume de „figuri universale" enumerate de Seyyed Hossein Nasr (1968) reprezentative pentru caracteristicile științei și filosofiei arabe din vremea aceea. Ne-am referit la enciclopedism ca la una dintre trăsăturile umanismului arab : înșirarea preocupărilor și operelor marilor personalităţi ale culturii arabo-islamice arată cât de vastă era această cultură enciclopedică, la edificarea căreia au contribuit și ei. În privința filosofilor, mulți dintre ei erau medici ; s-a spus, de altfel, că medicina a fost vehiculul cu care filosofia și-a făcut intrarea în spaţiul islamic.

Spunem „filosofie arabă" sau „filosofi arabi" în felul în care spunem, în general, „cultură arabă" și „literatură arabă", cu referire la scrieri în limba arabă. Epitetul *islamic* se adaugă cu referire la spaţiul islamic, la autori (majoritatea

musulmani) și la contextul cultural în care apare. Filosofia arabă nu este direct legată de religie ; ea se naște alături de aceasta, iar uneori împotriva ei. Termenul arab *falsafa* denumește o mare școală filosofică, ce se caracterizează prin influența grecească (în opinia unora, filosofii arabi au fost „discipoli musulmani ai filosofilor greci") și prin preocuparea de a situa învățătura religioasă în interiorul unei viziuni despre lume. O altă caracteristică a școlii filosofice arabe o constituie legătura cu știința ; despre medicină am pomenit mai sus, ar mai trebui să observăm cât de mulți sunt filosofii arabi interesați de matematică.

Din lista prezentată mai sus, se poate observa că la majoritatea savanților și filosofilor pomeniți avem și o variantă latinizată a numelui, ceea ce arată cât de cunoscuți erau în spațiul occidental, unde li s-a dat un nume care să-i facă mai familiari pentru cei care le cunoșteau opera.

Sunt mulți autori arabi ce-și manifestă nemulțumirea față de modul în care sunt tratate în Occident contribuțiile științifice ale arabilor. Găsim formulate astfel de nemulțumiri de către matematicianul și profesorul de istoria matematicii Ahmed Djebbar, pe care l-am menționat mai sus ; acesta nu crede că este corect să se vorbească despre „transmiterea" de către arabi a științei grecești în Occident. Acesta arată că niciodată nu s-a spus că sumerienii, babilonienii, chinezii și indienii și-au transmis cunoștințele arabilor, care n-au transmis nimic Europei, cum nici alte popoare din Mesopotamia n-au transmis nimic arabilor ; în toate aceste cazuri, ar fi vorba, de fapt, despre un proces de *apropriere* a unui patrimoniu științific. Proprietarii anteriori n-ar fi fost dornici să-și transmită știința, nici în cazul bizantinilor, deținători ai unor vechi manuscrise grecești pe care arabii erau dornici să le traducă, dar nu li se dădea voie întotdeauna, nici în cazul arabilor ; un intelectual musulman din Andaluzia (secolul al XII-lea) le-ar fi spus coreligionarilor săi să nu-și dea pe mâna creștinilor patrimoniul pentru a-l traduce, căci aceștia îl vor utiliza împotriva musulmanilor. Mai târziu, mulți învățați creștini se vor transforma de bunăvoie în elevi ai arabilor :

> Începând din secolul al XII-lea, demersul unor intelectuali creștini este analog celui al musulmanilor din secolul al VIII-lea. Asistăm la o nouă apropriere, adică la un act voluntar ce înseamnă a veni din toate colțurile Europei, a se instala la Toledo, a-și însuși acolo un minimum de arabă și apoi a se lansa o viață întreagă în traducerea din arabă în latină și în ebraică a operelor grecești, dar și (sau mai ales) a operelor arabe produse în Orient, în Andaluzia și în Magreb (Djebbar, 2001, p. 111).

Se pare că nu este pus în discuție numai modul în care Europa își „apropriază" patrimoniul științific arab, ci și modul în care arabii înșiși se raportează la propriul patrimoniu științific și cultural. În spațiul arab, numeroși autori cer revizuirea felului în care contemporanii se raportează la acest patrimoniu, arătând că importantă este reinvestirea sa în modernitate. Într-o *Introducere la critica rațiunii arabe*, Mohammed Abed al-Jabri pledează pentru o abordare a tradiției arabe de gândire în spiritul raționalismului averroist:

> Conștient de universalitatea și istoricitatea cunoașterii, științei, Averroes definește modalitatea de comportare față de „științele celor vechi", ce reprezentau în vremea sa Știința prin excelență. Această metodă este demnă să servească drept model. Noi putem s-o reinvestim pentru a ne defini raportul cu tradiția și cu gândirea contemporană universală, știind să distingem ceea ce este universal și în cazul uneia, și al celeilalte; putem s-o reinvestim pentru a ne redefini specificitatea și ceea ce este particular, circumstanțial, pentru o epocă sau pentru un popor, ceea ce noi trebuie să cunoaștem pentru a ne îmbogăți experiența și viziunea asupra lumii (al-Jabri, 1996, pp. 167-168).

6.3.6. Transmiterea cunoștințelor în spațiul arab: instituții de învățământ

Și la arabi, la fel ca pretutindeni, transmiterea cunoștințelor considerate demne de a fi transmise a avut loc în vechime pe

cale orală. Chiar și după apariția scrierii, după ce aceasta a căpătat prestigiu, datorită împrejurărilor pe care le-am mai evocat, poezia, considerată „arhiva arabilor”, relatările despre luptele intertribale, proverbele și alte produse păstrate în memorie din perioada preislamică au continuat să fie transmise și pe cale orală. Chiar și Coranul și științele religioase au continuat să fie transmise și pe cale orală, după ce fuseseră consemnate în scris. În lucrarea consacrată scrierii și altor forme de transmitere de la începuturile Islamului, Gregor Schoeler (2002) susține ideea că, din primele timpuri după apariția noii religii, memoria a fost sprijinită de note scrise atât în ceea ce privește cunoștințele de natură religioasă, cât și cele profane. La început, s-au înregistrat note cu caracter privat, apoi consemnarea în scris a unei serii de informații cu un subiect anume, urmată de alcătuirea unor opere organizate sistematic (în arabă, *musannafat*). Multă vreme, forma de „publicare” (în sensul de „a face publice”) a cunoștințelor a fost cea orală.

Difuzarea cunoștințelor în formă organizată, prin instituțiile de învățământ, are loc tot pe cale orală, de la învățător la copii și de la învățat la discipoli. Un învățământ elementar, cu caracter preponderent religios, a existat în Imperiul Arabo-islamic de la începutul epocii omeyyade ; forma de învățământ primar care se numea atunci, la fel ca astăzi, *al-kuttab* prelua în mare măsură tipul de învățământ din școlile grecești ce erau răspândite în teritoriile cucerite de arabi.

Moscheile au constituit și în primele secole ale Islamului cadrul în care se transmitea știința, înțelegându-se prin aceasta, în primul rând, Coranul, jurisprudența musulmană și științele limbii. Dar școlile islamice superioare, „colegiile”, numite *medrese* (sg. *madrasa*), în care „învățații” (pl. *‘ulama*, sg. *‘alim*) predau științele islamice, datează, din câte se știe, din secolul al XI-lea și au căpătat apoi o mai mare dezvoltare pe întregul teritoriu al Islamului, nu numai în țările arabe.

Madrasa era o instituție de învățământ, aflată deseori pe lângă o moschee, instituție care cuprindea și un „cămin” pentru studenți. Ea își datora existența unui donator individual,

care putea fi o persoană bogată, dar existau mai ales regi și înalți funcționari ce instituiau o „fundație pioasă” numită *waqf*, menită să asigure toate cele necesare funcționării instituției: întreținerea clădirii, plata profesorului și burse pentru studenții acestora. În spațiul arab, astfel de colegii au fost create mai ales în Irak (unde, în opinia unor autori, a fost creată prima instituție de acest fel de către vizirul Nizam al-Mulk), în Siria și în Magreb. Principalul obiectiv al acestor colegii era studierea jurisprudenței musulmane (*fiqh*), dar în unele se studia și Coranul, Tradițiile (*hadith*), teologia islamică (*kalam*) și „discipline ajutătoare”, cum ar fi gramatica și istoria timpurie a Islamului.

La Makdisi (1991) găsim o prezentare sistematică a instituțiilor de învățământ din Bagdadul secolului al XI-lea, deci într-o epocă în care sistemul atinsese gradul cel mai înalt de dezvoltare. Autorul afirmă că, în afara Colegiului Nizamiyya, înființat în a doua jumătate a secolului, existau două tipuri de învățământ: unul deschis, neexclusivist, și altul exclusivist. Primul se practica în cercul de studii (*halqa*) din moscheea-catedrală, unde se predau Coranul, științele coranice, *hadith*, știința dreptului canonic, gramatica și *adab*. Lecții deschise mai aveau loc în biblioteci, librării și cercuri de discuții.

Al doilea tip de învățământ, cel exclusivist, era cel care se desfășura în *madrasa*, instituție la care ne-am referit mai sus; cuvântul care astăzi înseamnă „școală” se traduce de obicei, când ne referim la acea epocă, prin „colegiu de drept canonic”. Metoda principală de învățare era „audiția”, iar studenții nu luau note, ci se bazau pe memorie. Un fel de cerificat sau „licență” (*‘ijaza*) era acordat după un ciclu de învățământ, aceasta însemnând că posesorul era îndreptățit să predea la rândul său. Ca și în Occident, studentul nu se fixa într-un loc, ci peregrina în căutarea învățăturii.

Științele care se studiau în aceste „colegii” făceau parte dintre cele cuprinse în epitetul *naqli* („transmis”): științele legate de religie, la care ne-am referit mai sus, și științele limbii (ajutătoare, am putea zice). Așa cum afirmă Seyyed Hossein Nasr (1993, p. 101), în unele instituții de învățământ,

la aceste științe se adăugau o serie de alte discipline, cum ar fi matematica, științele naturale și filosofia, cuprinse sub denumirea de „științe intelectuale" (*‘aql* – „minte", „intelect"). În lumea arabă, aceste științe încetează să fie predate după secolul al XIV-lea, ele fiind predate în continuare în unele centre din Iran, Turcia și India.

Celebre instituții de învățământ sunt dezvoltate pe lângă moschei din mari centre de cultură musulmană : al-Azhar (din Cairo – se spune că aici a fost constituită prima universitate din lume), cele de la Kufa și Basra (în Irak), moscheea Omeyyazilor (în Damasc), Zaytuna (în Tunis), Qarawiyyin (în Fez) și altele.

În epoca ce a urmat năvălirilor mongole, pe care unii o numesc „de decadență" culturală și politică, instituția de învățământ islamică *madrasa* păstrează vie preocuparea pentru studierea limbii și a culturii arabe alături de științele religioase (în primul rând, dreptul canonic).

Capitolul 7

Cultura și limba arabă după dezmembrarea Imperiului Arabo-islamic

7.1. *Arabii și cultura lor în secolele obscure*

Începând cu secolul al XI-lea, diverse provincii din Imperiul Arabo-islamic își proclamă independența ori se manifestă ca fiind independente, sub dinastii care nu mai sunt arabe ; ele sunt constituite din berberi (la vest), precum și din turci sau kurzi (la est). Siria și Egiptul sunt guvernate de dinastii de „mameluci" de origine turcică (singularul *mamluk* înseamnă „sclav"), până în 1517, când sunt integrați în Imperiul Otoman. Buni administratori, ei au fost și războinici pricepuți, care au făcut față cu succes vreme îndelungată atacurilor mongole și ale cruciaților. În măsura în care protejarea Islamului era obiectivul lor cel mai important, limba și cultura arabe nu sunt neglijate, iar arta islamică, mai ales arhitectura, cunoaște un avânt nemaiîntâlnit în alte zone.

În estul Imperiului se întâmplă lucruri mai grave în perioada cuprinsă între jumătatea secolului al XI-lea și secolul al XIV-lea. Trei valuri de triburi nomade din estul Asiei se revarsă spre vest, iar cel al mongolilor conduși de către Gengis-Han și nepotul său, Hulagu, după ce invadează Persia și Khorasanul, ajunge până la Bagdad, oraș pe care îl ocupă în 1258 și îl distruge sistematic.

7.1.1. Cultura arabă în perioada de apus a Spaniei musulmane

În aceeași perioadă, în unele centre din Spania aflată sub stăpânire musulmană, cultura se află încă în plină înflorire. Am mai avut ocazia să arătăm pe scurt ce a însemnat transplantarea culturii de origine arabă în Spania. Aceasta a fost posibilă probabil și pentru că există multe lucruri care ne par asemănătoare atunci când examinăm înflorirea culturală din Spania musulmană, în comparație cu cea produsă la Bagdad concomitent sau cu câteva secole înainte. Societatea andaluză era constituită din oameni aparținând unor diverse religii (creștini, evrei, musulmani) sau nații (spanioli, arabi, berberi și alții). Amestecul s-a dovedit fructuos și pentru Bagdad, și pentru Spania, cel puțin până când războaiele au dus la scindare și apoi la părăsirea teritoriului de către arabii cuceritori (secolul al XV-lea marchează finalul dominației arabe). Veacurile de stăpânire arabă în Spania au însemnat poezie, filosofie, mistică și arhitectură care au supraviețuit, alături de dezvoltarea științelor, a agriculturii etc.

Nu toți istoricii de astăzi sunt de acord că această întâlnire dintre o cultură „orientală” și una din Occidentul european a fost benefică pentru ambele. Unele mărturii din epoca respectivă arată însă cât de adânc au pătruns limba și cultura arabă în rândul intelectualilor spanioli ai vremii. Au fost deseori citate cuvintele prin care episcopul de Cordoba, Alvaro, deplângea preocuparea coreligionarilor săi pentru scrierile arabilor și lipsa preocupării pentru scrierile creștine:

> Toți tinerii creștini, de vădit talent, au cunoștințe doar de limba și scrierile arabilor; ei citesc și studiază cărțile arabe cu cel mai mare zel, cheltuiesc sume imense de bani ca să le strângă în bibliotecile lor și proclamă pretutindeni că această literatură este admirabilă. Pe de altă parte, dacă îi întrebi despre cărțile creștine, ei răspund cu dispreț că acestea nu merită atenția lor. Vai, creștinii au uitat

> propria limbă și dintre câteva mii dintre ai noștri abia unul poate fi găsit care să scrie o scrisoare unui prieten într-o latină acceptabilă ; în timp ce foarte mulți sunt capabili să se exprime cu eleganță și să compună poeme în această limbă [araba] chiar cu mai multă pricepere decât arabii înșiși (*apud* Nicholson, 1969, p. 415).

„Chiar dacă preabunul episcop probabil a exagerat", spune Nicholson după ce citează cuvintele de mai sus, este evident că această cultură musulmană prezenta o puternică atracție pentru creștinii spanioli și pentru evreii din Spania, care au adus numeroase contribuții în poezie, filosofie și științe în limba lor, precum și în limba înrudită a arabilor.

S-a spus că literatura arabă cultă din Spania este o continuare a celei din Orient, că arabii din est și-ar fi recunoscut „marfa" în haina pe care aceasta a îmbrăcat-o în Europa ; se poate spune deci că spiritul culturii arabe clasice, enciclopedismul, cultivarea limbii, referințele la poezia preislamică, respectul pentru știința și filosofia grecești, toate se situează în continuarea culturii arabe din perioada sa de strălucire. Am evocat pe larg mai sus personalitatea lui Ibn Hazm, mai ales în calitatea sa de autor al unei cărți despre iubirea „platonică", dar n-am avut ocazia să ne referim la alte fațete ale acestui admirabil scriitor care îi continuă pe umaniștii arabi din secolele de strălucire a culturii arabe de la Bagdad.

Arabii de ieri și de astăzi au asimilat această cultură născută pe pământ spaniol, simțind-o ca fiind a lor ; poetul din Cordoba Ibn Zaydun (1003-1171) este deseori citat și de arabii din zilele noastre, cu nostalgicele sale versuri închinate Walladei (o poetesă și ea), dintr-un poem în care și zefirul plânge de suferința lui pentru dragostea pierdută. Dincolo de literatura cultă, care o continuă pe cea a arabilor din Orient, în Spania ia naștere unui nou gen poetic, *zajal*, care va fi în mare vogă și dincolo de granițele ei.

Ultima personalitate care se manifestă în cultura arabă a acestor secole considerate de către unii „de decadență", istoricul Ibn Khaldun (1332-1406), a petrecut în Spania, la

Granada, o parte din existența sa tumultuoasă, începând din 1362 (după cum am arătat mai sus, își sfârșește viața în calitate de cadiu, la Cairo). Un număr de filosofi arabi ce au rămas în istorie și-au legat numele de Spania musulmană ; printre aceștia se numără Ibn Rushd (Averroes), Ibn Tufayl (autorul unui „roman filosofic" tradus și la noi, *Hayy ibn Yaqzan*), Ibn Bajja (Avenpace). „Influența lor a trecut dincolo de granițele Spaniei", spune Nicholson (1969), adăugând că ei „aparțin, într-un anumit sens, Europei" (p. 434). Sau *și* Europei, ar putea admite unii arabi.

„Recucerirea" (*Reconquista*) Spaniei de către creștini începe în secolul al XIII-lea, dar Granada, sub conducerea dinastiei nasiride, rezistă din 1232 până în 1492, perioadă în care cultura, în general, dar mai ales arhitectura au lăsat urme care pot fi văzute și astăzi (un exemplu strălucit este Alhambra, nume care derivă din arabul *al-hamra'* – „[palatul] roșu"). Recucerirea este însoțită de un tratament dur la adresa musulmanilor, obligați să se exileze sau să-și abjure religia, tratament pe care mulți europeni l-au pus în opoziție cu toleranța manifestată de arabi față de creștini în cursul îndelungatei lor stăpâniri în Spania.

Cunoaștem puține lucruri despre stăpânirea arabă în Sicilia, cucerită la 1071. Sub domnia regelui Frederic al II-lea de Hohenstaufen (1194-1250), curtea de la Palermo arăta ca o curte orientală, în care regele „arabofil" invita personalități din Orientul arab care se ocupau de știința, filosofia, literatura arabă și traduceri din scrierile arabilor.

7.1.2. Ce se înțelege prin „decadență" în cultura din Orientul arab

Multă vreme s-a vorbit despre perioada ce urmează dezmembrării Imperiului Arabo-islamic (după secolul al XI-lea) și mai cu seamă despre perioada de după invazia mongolă în regiunile centrale ale Imperiului Arabo-islamic (secolul al XIII-lea), ca despre o epocă de „decadență" în istoria arabilor și a culturii arabo-islamice. Literatura, în sens larg, acordă

o excesivă atenție formei de prezentare, ceea ce înseamnă că se produce în exces proză ritmată și rimată, se scriu gramatici, dar și lucrări de știință popularizată în versuri. Pe de altă parte, „fărâmițarea” Imperiului Arabo-islamic ar fi provocat implicit slăbirea interesului pentru liantul care era limba arabă literară, baza culturii comune.

În urmă cu aproape cincizeci de ani, Blachère publica un articol ce avea ca temă periodizarea literaturii arabe în funcție de „momentele” sau „evenimentele” care i-au marcat parcursul (reluat în *Analecta*, în 1975) ; în legătură cu aceasta, el evoca discuțiile ce avuseseră loc în legătură cu conceptul de *decadență* referitor la istoria literaturii arabe :

> Ce poate reprezenta mai exact acest cuvânt [*decadență* – n.n.] aplicat literaturii arabe în perioada de cinci secole scurse între dispariția în 1055 a confederației buyide [o „confederație” iraniano-irakiană sub dinastia buyizilor șiiți – n.n.] până la instaurarea dominației otomane în bazinul oriental al Mediteranei și până în Magreb, la începutul secolului al XV-lea ? În cursul acestei lungi perioade, poeți și scriitori au marcat cu numele lor perenitatea tradițiilor literare acreditate în întreaga lume arabo-islamică (1975, p. 151).

Argumentele acestei „perenități” sunt aduse în primul rând din Spania musulmană ; sunt citați, de exemplu, poetul Ibn Zaydun, la care ne-am referit mai sus, și poetul sicilian expatriat în Spania Ibn Hamdis (m. 1132). Alături de aceștia, sunt menționați autori de mare clasă, care nu sunt marcați de preocuparea excesivă pentru aspectele formale ale scriiturii ce caracterizează opera unei mari părți dintre scriitorii acestor secole, de exemplu, teologul al-Ghazzali (m. 1111), al cărui stil, spune Blachère (1975, p. 152), „amintește de Pascal”. După ce se referă la mai mulți autori care au marcat această perioadă, Blachère conchide :

> În consecință, noi credem că, pentru jumătatea de mileniu despre care este vorba aici, cuvântul *decadență* nu pare

> să corespundă realității faptelor literare. Cel mult trebuie să notăm că acestea atestă o încetinire, o slăbire a invenției creatoare a poeților și scriitorilor; nici un gen nou nu li s-a impus acestora. Având la dispoziție o bogăție de exemple furnizate de maeștrii consacrați printr-o admirație seculară, versificatori și prozatori s-au limitat să reproducă unele dintre capodoperele trecutului; fiecare dintre aceștia a fost, de altfel, mai mult sau mai puțin sufocat de virtuozitatea și erudiția sa și de nevoia de a nu pune niciodată în cauză „judecățile de valoare" transmise din generație în generație în întreaga lume arabo-islamică (Blachère, 1975, pp. 151-152).

R. Blachère crede că s-a exagerat atunci când s-a vorbit despre „dezastrul" pe care l-a marcat și pe plan cultural căderea Bagdadului din 1258; ar fi fost vorba mai degrabă despre transferarea hegemoniei culturale de la Bagdad la Cairo. La celălalt capăt al fostului Imperiu Musulman, două evenimente tot atât de dramatice, căderea Cordobei, apoi a Sevillei, au fost urmate de un exod masiv al intelectualilor, care a dus însă la dezvoltarea unor centre culturale în Magreb.

Nu se mai vorbește de mulți ani despre perioada la care se referea mai sus Blachère și nici despre cea de „letargie" din timpul stăpânirii otomane ca despre o perioadă de „decadență", ci despre câteva „secole obscure" în istoria arabilor. Cuvântul *obscur* ar putea însemna aici „întunecat", în sensul că nu străbat prea multe informații scrise în legătură cu viața socială și cultura din perioada respectivă. În ultimii ani însă, informațiile se adună tot mai mult, astfel încât și epoca de înflorire a culturii arabe medievale ne apare ca prelungindu-se dincolo de secolul al XIII-lea sau chiar al XIV-lea, iar perioada Renașterii pare să se plaseze înainte de secolul al XIX-lea.

O relativă continuitate se datorează prezervării limbii literare arabe, cel puțin în centrele religioase din țările musulmane, precum și în *medresele* („școlile", „colegiile") care s-au înființat pretutindeni. Cercetări din ultimul secol au scos la iveală producții care se voiau literare în centre vechi

de cultură arabă : în primul rând, antologii de versuri și proză, dar și unele scrieri originale (scrisori, versificări ocazionale și altele). H. Kilpatrick (2006) vorbește chiar despre un început de „Renaștere” ce are loc la Alep, în medii creștine, în jurul anului 1700. Prezentarea introductivă la volumul I al lucrării *Histoire de la littérature arabe moderne* (2007), semnată de aceeași autoare împreună cu Farouk Mardam Bey („Situația în lumea arabă la sfârșitul secolului al XVIII-lea”), ajunge la concluzia că literatura din acest secol este o prelungire a literaturii arabe clasice, cu o poezie care merită atenție, o proză care nu se împodobește întotdeauna cu rima ce caracteriza literatura postclasică, producții literare de interes într-o limbă apropiată de cea vorbită. În mod special se atrage atenția asupra unei *maqame* a lui Muhammad al-Warji, care se spune că încearcă o deschidere „către actualitatea politică” (p. 70).

7.1.3. Cărțile populare

Când se pornește de la un concept larg de *cultură* sau *literatură*, este firesc ca unii autori să se refere și la cultura arabă populară ce se propagă în aceste secole, inclusiv la cărțile populare, realizate în limba vorbită sau într-o limbă arabă medie. Cărțile populare au fost transmise de către „povestitori” de meserie, ce se așezau în cafenele sau în alte locuri unde se aduna lumea și țineau publicul sub vraja povestirii prin abile procedee retorice. Meseria, în vogă și la începutul secolului trecut, n-a dispărut cu totul nici astăzi din unele zone mai îndepărtate de lumea modernă. Romanele au început să fie așezate pe hârtie, într-o limbă arabă apropiată de cea vorbită, într-un moment în care nu mai exista o autoritate capabilă să-i cenzureze pe cei care îndrăzneau să facă publice asemenea povești, „romanțuri” ieșind din cadrele unei literaturi aulice, demne de cinstea unei consemnări în scris. Mărturii ale gustului epocii la care ne referim, dar și ale interesului pentru cultivarea unor vechi tradiții

ale arabilor, producțiile respective se bucură de o mai mare atenție din partea cercetătorilor în ultimele decenii, mai ales din partea autorilor occidentali, în paralel cu sporirea interesului pentru așa-numita „arabă medie”, limba în care au circulat și au fost consemnate.

Cel mai cunoscut dintre aceste romane populare este cel al lui Antar (ibn Shaddad), negru, fiul unei sclave, poet, devenit și erou tribal, roman al cărui nucleu a fost cunoscut din perioada preislamică, dar căruia i s-au adăugat ulterior și alte cicluri. În forma actuală, el ar exista din perioada Cruciadelor, dar primul text scris datează din secolul al XIV-lea. După apariția Islamului, povestirile care se refereau la gloria din trecut a arabilor nu erau tratate numai ca literatură; așa cum arată Albert Hourani (1993), asemenea legende despre gloria strămoșilor arabi

> dădeau legitimitate popoarelor nou islamizate sau arabizate, înscriind propria istorie într-un cadru arab; atunci când povesteau propria versiune asupra istoriei lui Antar (eroul din perioada preislamică era negru, să nu uităm), nomazii triburilor sahariene revendicau o origine arabă pentru ei înșiși (p. 265).

Un alt ciclu de povestiri amestecate cu versuri care se și cântau relatează istoria romanțată a tribului beduin Banu Hilal din Arabia centrală, cel care a invadat nordul Africii în ceea ce s-a numit al doilea val al cuceririi arabe, începând cu secolul al X-lea. În estul lumii arabe, acest ciclu nu s-a bucurat de mare atenție, pe când în Magreb a fost apreciat și a servit drept izvor de inspirație pentru opere literare până în epoca modernă.

De la istoria adevărată a spațiului arab pornește și romanul de mari dimensiuni, un adevărat ciclu epic, care povestește faptele eroice ale lui Baïbars, întemeietorul dinastiei mamelucilor în Egipt. Deși cunoscut de specialiștii din secolul al XIX-lea, el n-a ajuns la marele public decât relativ recent, datorită unei traduceri în franceză a lui Georges Bohas și

J.-P. Guillaume (primul volum a fost publicat în 1985). Autorul prefeței, J.-P. Guillaume, explică pe larg cum s-a constituit acest corp al sclavilor militari din Egipt, mamelucii, foarte bine dotați și pregătiți („o armată care era probabil, la timpul său, una dintre cele mai bune din lume"), care ajung să-și atribuie pentru ei înșiși o poziție și o glorie despre care se presupunea că era cea a stăpânilor. Erau de origine turcică, trecuți la Islam, foarte solidari în cadrul aceleiași „promoții" și au reușit să ia puterea în 1249, în urma unei „lovituri de stat". Gloria lui Baïbars din vremea lui și în posteritatea asigurată de romanul la care ne referim se datorează victoriilor militare pe care le-a obținut, pe de o parte, în numele Islamului și, pe de altă parte, împotriva cruciaților și a „păgânilor" mongoli conduși de Hulagu, nepotul lui Gengis-Han. Sigur că romanul nu păstrează decât trama generală a evenimentelor istorice, cronologia evenimentelor fiind încălcată, iar identitatea dușmanilor fiind falsificată, așa cum se întâmplă adesea în aceste romane pseudoistorice. În opinia lui Guillaume, romanul poartă marca epocii și a locului în care a fost așezat pe hârtie : prima jumătate a secolului al XIX-lea, la Alep ; el ar constitui

> o încercare de interpretare, din partea unui public popular arab din secolul al XIX-lea, a vieții sale cotidiene : slăbirea inexorabilă a Imperiului otoman ce pare tot mai puțin capabil să stăvilească presiunea „puterilor occidentale", distrugerea progresivă a structurilor tradiționale și mai ales șocul psihologic al distrugerii „comunității credincioșilor" (Guillaume, 1985, p. 34).

Un loc aparte este ocupat de culegerea intitulată *1001 de Nopți*, culegere de basme ce capătă o formă finală în perioada mamelucilor. Cea mai veche mențiune a unei culegeri persane care a stat la baza celei numite astfel se află la Mas'udi (secolul al X-lea), sub numele de *Hazar Afsana* (*O mie de povești*). La nucleul persan se adăugaseră și s-au adăugat ulterior o serie de povești „orientale" de diverse proveniențe. Există și două cicluri „arabe", unul de origine irakiană, cu

povești care-l aveau deseori în centru pe celebrul Harun al-Rashid, și unul plasat la Cairo, în care este încadrată și povestea lui Aladin și a lămpii sale fermecate.

Tradus în franceză la începutul secolului al XVIII-lea de un orientalist cunoscut, Antoine Galland, după mai multe manuscrise și, se pare, după consemnarea unor relatări orale, ciclul de povestiri cuprins sub acest titlu comun a cunoscut un succes imens în acea vreme și a lansat o modă „orientală" în domeniul epicii și teatrului ; după Galland s-au tradus ori s-au adaptat cele mai multe versiuni europene ale cărții în decursul secolului al XVIII-lea, inclusiv cea în limba română (prin intermediar grec). Poveștile au contribuit la constituirea unei imagini a arabilor și a Orientului pe care aceștia nu și-o revendică. De altfel, și Gaston Wiet (1966) avertiza în privința considerării greșite a poveștilor drept oglindă a civilizației arabe :

> Să nu încercăm să schițăm o imagine a civilizației țărilor arabe pornind de la *1001 de Nopți*. În primul rând, nu ne aflăm în prezența unui text convenabil datat și bine localizat ; fiecare poveste a făcut obiectul unor remanieri succesive și nici o concluzie serioasă nu poate fi degajată din acestea. Astfel, în ceea ce privește capitolul relațiilor amoroase, să acceptăm poveștile ca pe un divertisment agreabil, dar să nu eșafodăm nici o teorie, cedând himerelor unui exotism prost digerat (Wiet, 1966, p. 266).

Nu este locul să insistăm aici asupra motivelor ce au făcut ca această culegere de povești să fie considerate în Europa monumentul cel mai de preț al literaturii arabe. E suficient să notăm că arabii nu-și revendică meritul de a fi dat Occidentului această operă și mulți nu înțeleg ce pot găsi occidentalii demn de interes la aceste „basne" pe care le ascultă cei care n-au altceva mai bun de făcut, în pofida interdicțiilor religiei și a oamenilor serioși.

Lipsa de apreciere a culegerii în mediile cultivate, academice etc., precum și interzicerea sa în unele țări arabe nu se datorează numai abundenței de „obscenități", ci și faptului

că limba în care circulă oral și în care este tipărit textul în formă necorectată nu e araba literară, ci una „medie" căreia i se spune „musulmană" pentru a o deosebi de altele, de pildă, de „araba medie creștină" în care s-au păstrat lucrări precum cele ale unor călători arabi creștini care au ajuns până la noi (Patriarhul Macarie, de exemplu, despre care va fi vorba mai departe). Literatura cu care arabii se mândresc, adevărata literatură pe care și-o revendică, este cea scrisă în limba arabă literară : în primul rând, poezia, așa cum am mai arătat, și apoi alte produse ale geniului arab din perioada de strălucire a culturii arabo-islamice.

7.2. *Limba arabă și cultura arabă la creștinii din Orient (secolele „obscure")*

7.2.1. Statutul creștinilor arabi în Imperiul Arabo-islamic și după căderea acestuia

Imperiul Arabo-islamic a inclus în teritoriul său de maximă extindere un număr mare de zone în care majoritari erau creștinii de diferite confesiuni. Istoricii arabi vorbesc despre mirarea și admirația cu care cuceritorii musulmani au privit mărturiile de civilizație și cultură pe care le-au găsit în Orientul Mijlociu : construcții de toate felurile și cunoștințe din știință și tehnică pe care acestea le presupuneau, medicină, filosofie, literatură, toate necunoscute de ei până atunci. Teoretic, ei n-ar fi avut nevoie de cunoștințe ce nu erau cuprinse în Coran. În practică însă, musulmanii cuceritori, arabi și nearabi, au început un vast proces de asimilare a cunoștințelor pe care alții le câștigaseră înaintea lor, ceea ce presupunea și utilizarea unor persoane depozitare ale acestor cunoștințe (printre acestea, creștinii ocupau un rol important). Nu este adevărat că arabii au distrus Biblioteca din Alexandria, așa cum se crede uneori ; istoricii știu că acest fapt avusese loc înainte de sosirea lor în Egipt, care s-a produs în 641.

Rolul pe care l-au jucat mulți creștini în calitate de „secretari” (*kuttab*), adică de funcționari ai Imperiului, care și-au asumat inclusiv rolul de arabizare a administrației, este recunoscut de multă vreme. Mai este recunoscută importanța activității creștinilor în calitate de traducători din greacă în siriacă și din siriacă în arabă ai operelor grecești din domeniul științelor și filosofiei. Acest transfer de cunoaștere se produsese mai întâi în Egipt, la Alexandria, unde se dezvoltă o activitate intensă de traducere a unor opere din greacă în siriacă între secolele al VI-lea și al VIII-lea, apoi, după secolul al VIII-lea, la Bagdad, unde se creează echipe de traducători din greacă în siriacă și din siriacă în arabă. În general, traducătorii sunt și specialiști în domeniile din care traduc. Samir Khalil Samir (1997, p. 93) afirmă că în Occident este lăudată știința arabilor din Evul Mediu, dar este uitat faptul că cei care au tradus și mulți dintre cei care au produs știință au fost creștini :

> Se spune uneori, metaforic, că în epoca în care Occidentul era adâncit în tenebrele ignoranței lumea arabă se scălda în lumina științei și a cunoașterii. Această judecată este exactă, dar se uită prea des (sau se ignoră) faptul că, dacă lumea arabă era musulmană ca structură, savanții care dețineau aceste științe erau cel mai adesea creștini, iar cei care le-au transmis, pornind de la greacă sau de la siriacă, erau aproape numai creștini.

N-ar trebui să aibă importanță faptul că acești învățați erau creștini sau musulmani, dacă în unele împrejurări nu s-ar ignora sau minimaliza contribuția acestora la cultura arabo-islamică. Așa cum a fost conceput statutul creștinilor în vremea Profetului și chiar mai târziu în Imperiul Arabo-islamic și apoi în Imperiul Otoman, el nu era umilitor – uneori, se spune că apărea mai favorabil celor de altă religie decât reglementările pentru non-creștini din Occident. Creștinii erau *dhimmi* („protejați”) în schimbul unui tribut și, în principiu, puteau să-și exercite viața religioasă, atâta vreme cât nu reprezentau, din punct de vedere social, o amenințare

pentru comunitatea musulmană. În perioade de criză, drepturile acestor *dhimmi* erau restrânse.

Cu timpul, începând cu secolul al X-lea, diverse forme de persecuție, precum și convertirile la Islam, mult mai numeroase, fac să scadă vertiginos numărul creștinilor din țările arabe începând din secolul al XIV-lea ; Samir Khalil Samir (1997, p. 94) arată că această cifră rămâne aproape constantă până în zilele noastre, oscilând în jurul a 10% în Egipt, Siria și Irak (cu un procent evident mai mare în Liban, în jur de 45%).

În Imperiul Otoman, ca și mai târziu în țările musulmane din Orientul Apropiat, non-musulmanii erau tratați ca membri ai unei „comunități" (*millet*), nu ca niște cetățeni cu drepturi egale. Revendicările privind statutul de „cetățean", preferința unor creștini pentru ideea de „patrie" (*watan*) mai degrabă decât pentru ideea de „națiune" (*Umma*) sunt în mare măsură rezultatul influențelor occidentale și nu sunt văzute cu ochi buni decât de intelectualii musulmani care se află și ei sub influența ideilor occidentale, larg răspândite în lume, privind egalitatea cetățenilor.

*

Deși nu intră direct în preocupările lucrării de față, amintim pe scurt efectele pe care le-au produs războaiele numite „cruciade" asupra statutului comunităților creștine din Orient, a relațiilor dintre acestea și, pe termen lung, a imaginii pe care o are în lumea musulmană Europa creștină și Occidentul în general. Într-o carte ce a beneficiat și de o traducere în limba română, Jean Flori (2002) schițează procesul prin care s-a ajuns la ideea de „război sfânt" în Creștinismul european, idee care nu ar fi fost posibilă în Creștinismul primitiv. În opinia sa, terenul care a făcut posibile cruciadele a fost pregătit de imaginea caricaturală a Islamului existentă în Europa, mai ales începând cu secolul al X-lea :

> Această caricatură a unui Islam eretic, violent idolatru și desfrânat este larg răspândită în toate mediile. Ea ne dovedește că așa arăta imaginea pe care o percepea

> Occidentul – sau mai degrabă voia s-o perceapă – despre Islam și musulmanii cu care războinicii săi se confruntau deja în Spania și în Italia de Sud, în curând în Sicilia și în Orientul Apropiat (pp. 127-128).

De fapt, ideea de război împotriva păgânilor s-a născut în Spania și a fost aplicată mai întâi în războaiele de recucerire a teritoriilor ce se aflau în stăpânirea musulmanilor. Nu trebuie să se uite că reacția creștinilor a fost provocată și de amenințarea turcească asupra Europei, evidentă în această perioadă. Jean Flori (2002) subliniază în acest sens:

> Ideologia războiului sfânt a fost aplicată la recucerirea creștină în Occident, înainte de a fi fost transferată în Orient, reînsuflețită de sfințenia legată de pelerinaj și de eliberarea mormântului lui Christos (p. 214).

Aceste războaie au fost numite „pelerinaje înarmate", fiind considerate de către cei care le-au fost victime drept războaie de cucerire de noi teritorii. Ele au avut ca rezultat cucerirea unor teritorii în Orientul Apropiat, într-un moment în care zonele care mai rămăseseră libere din Imperiul Abbasid erau amenințate din est și de mongoli. Se vorbește despre opt astfel de expediții militare numite cruciade, în perioada 1096--1270.

Situația în care se aflau creștinii din Orient în această perioadă nu era deloc comodă, iar atitudinea de respingere totală a cruciadelor din partea unei părți a acestora și de rezervă din partea altora pare de înțeles. Ruptura între biserici se produsese înainte, dar a fost accentuată de cruciade, de reacția diferită a catolicilor din Orient, pe de o parte, și a ortodocșilor, pe de altă parte, ca să nu mai vorbim de faptul că una dintre cruciadele catolicilor s-a terminat cu ocuparea... Bizanțului.

În ceea ce privește atitudinea musulmanilor, ea a fost, cum era de așteptat, de unanimă condamnare. Termenii *cruciadă* și *cruciați* se aplică și astăzi în lumea islamică războaielor și războinicilor occidentali, „imperialiștii", „neocolonialiștii"

și alții care ar fi mânați în luptă de aceeași ostilitate față de Islam, de aceeași teamă față de „forța sa de atracție" pe care au arătat-o în perioada cruciadelor. Evident că această atitudine se reflectă și în atitudinea musulmanilor față de comunitățile creștine din Orientul Apropiat. De aceea, titlul unei cărți apărute la noi în 2007, *Cruciada Islamului*, este cel puțin nefericit.

7.2.2. Limba arabă și cultura de limbă arabă la creștinii din Orient după căderea Imperiului Abbasid

Când vorbim despre limba creștinilor arabi din Orient distingem, pe de o parte, tipul de limbă arabă vorbită de locuitorii arabi ai zonei din vremuri străvechi, deveniți creștini, și limba arabă literară cunoscută de elite de când există aceasta și, pe de altă parte, limba de cult a acestora, care nu a fost de la început araba literară.

Limbile de cult ale creștinilor din Orientul Apropiat au fost greaca, siriaca și, mai târziu, araba. Greaca a fost adoptată în jurul anului 50 ca limbă liturgică (până atunci, arameeana sau aramaica, limba lui Isus, a fost considerată limbă de cult) și a continuat să fie utilizată multă vreme în această calitate în Asia, Egipt și Occident. În ceea ce privește siriaca, limbă înrudită cu arameeana, ea ar fi fost utilizată ca limbă liturgică înainte de anul 200, pe vremea când s-a realizat traducerea în această limbă a Noului Testament (Vechiul Testament fusese tradus încă din timpurile apostolice). Ea a continuat să fie utilizată, alături de greacă, în unele comunități creștine, dar, încetând să mai fie o limbă vorbită, a fost progresiv înlocuită de arabă ca limbă liturgică în întregul Patriarhat al Antiohiei.

Limba arabă se manifestă ca limbă liturgică pentru creștinii vorbitori de arabă din Siria încă din perioada otomană timpurie. Ortodocșii aveau dinainte de 1612 o Biblie tradusă în arabă, revizuită în întregime de Meletios Karma, care a

devenit arhiepiscop de Alep. O traducere a Bibliei pentru biserica maronită e realizată mai târziu, și ea se leagă de numele patriarhului Stephan al-Duwayhi. Traducerile Bibliei, precum și ale altor cărți de cult erau fie din siriacă, fie din greacă, iar uneori din ambele limbi ; după cum arată H. Kilpatrick (2006, p. 203), până la sfârșitul secolui al XVII-lea, cărțile bisericești se traduc mai ales din aceste limbi.

*

Perioada de declin a culturii de limbă arabă în general este una de decadență și în cultura arabă a creștinilor. Aceasta începe mai ales în secolul al XV-lea, după ce în secolele anterioare autori creștini întocmiseră și ei un număr de enciclopedii, de lucrări de compilație în general. După ce la începutul secolului al XVII-lea contactele melkiților cu țările ortodoxe din estul Europei produseseră primele semne de revigorare a culturii religioase de limbă arabă, spre sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, relațiile cu răsăritul Europei, mai ales cu Italia și Franța, aduc primele semne ale perioadei care va fi numită în limba arabă *Nahda* („Renașterea”). A fost subliniată în mod special importanța creării Colegiului Maronit de la Roma (în 1854), menit să formeze preoți catolici care să poată face față propagandei ortodoxe din țările Orientului Apropiat. Cei care studiază la Roma, unii dintre ei venind din Siria sau Liban, introduc schimbări conforme cu modelul occidental în viața monastică, în predici și în învățământul religios. Maroniții au creat primele școli de tip occidental în care, „alături de religie, li se preda copiilor istorie, geografie, matematică și fizică, gramatică și retorică, limbi vechi și moderne, logică și filosofie” (Samir, 1997, p. 98).

Mișcarea de renaștere, de redobândire a vechiului patrimoniu cultural arab, datorează mult unor autori creștini. Printre primii care au „rearabizat” cultura acelor vremuri se numără episcopul maronit de Alep Germanos Farhat (1670--1732). La fel ca și alți creștini din vremea sa, Germanos

Farhat își situează referințele culturale în epocile de strălucire a culturii arabe. El a lăsat lucrări de gramatică arabă ce se situează în tradiția vechilor autori arabi, precum Ibn Malik și Ibn Hisham. Alți călugări studiază literatura arabă veche și încearcă să producă poezie sau proză în araba literară în spiritul acestei literaturi. Este menționat în acest sens un armean de origine, Mikirdijal-Kasih, care a trăit la Alep și a scris în arabă, printre altele, o antologie de literatură de tipul *'adab*, cum se practica în spațiul arab pe vremea lui al-Jahiz, cu maxime și povestiri care îndeamnă la ascetism și la altele asemenea. Un secol mai târziu, ortodoxul Nicula al-Sa'igh scria poeme religioase în stil arab clasic. Trebuie subliniat acest lucru, pentru că se știe că, în general, creștinii arabi din epocă nu cunoșteau decât limba arabă vorbită.

Dincolo de referințele culturale la tradiția arabă a tuturor autorilor citați mai sus, există certitudinea că Germanos Farhat s-a adresat unor profesori musulmani pentru a-și perfecționa cunoștințele de limbă arabă literară și este posibil ca și ceilalți să fi avut același tip de profesori (Kilpatrick, 2006, p. 218). Și acum, și mai târziu, mulți dintre creștini se vor considera elevii învățaților musulmani pentru a-și însuși o limbă arabă clasică „pură". Așa cum am mai arătat, centrele musulmane de cultură, colegiile musulmane (*medresele*) au păstrat tradiția acestei limbi în toate perioadele, inclusiv sub stăpânirea Imperiului Otoman.

Rolul creștinilor în Renașterea arabă modernă nu este negat de nimeni. Mulți dintre ei au avut un rol decisiv în apariția numeroaselor ziare și reviste ce au contribuit la dezvoltarea conștiinței naționale la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX (vezi și Muruwwah, 1961).

7.3. *Tiparul arab : ipoteze privind originile sale*

Este neîndoielnic faptul că introducerea tiparului arab în țările arabe din Orientul Mijlociu a constituit un element de importanță deosebită pentru păstrarea tradițiilor culturii de

limbă arabă şi pentru pregătirea „renaşterii” acesteia. Se ştie că tiparul arab a apărut în Occident în prima parte a secolului al XVI-lea, odată cu imprimarea unor traduceri, manuale şi dicţionare necesare celor care studiau araba, şi a continuat să fie folosit de creştinii arabi din Orient; într-o lucrare apărută la Tunis, Wahid Gdoura (1985) a prezentat pe larg istoria primelor tipărituri arabe din Europa, începuturile difuzării acestora în Orientul Apropiat, încercările de introducere a tiparului arab în Imperiul Otoman şi dezbaterile pe care aceste prime încercări le-au provocat.

Ne interesează în mod special originile tiparului arab din Orientul Apropiat, întrucât, conform unei opinii larg răspândite în rândul cercetătorilor, constituirea primei tiparniţe cu caractere arabe pe pământ arab este legată de relaţiile creştinilor ortodocşi din Orient cu Ţările Române, de sprijinul pe care l-au primit din partea acestora.

O scurtă prezentare relativ recentă a ipotezelor privind originea tiparului în Orientul Mijlociu se găseşte într-un catalog de expoziţie redactat de mai mulţi autori (Eva Hanebutt--Benz şi alţii), cu titlul semnificativ *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter* (2002). Despre tiparniţa de la Alep din secolul al XVIII-lea, cunoscută ca fiind prima cu caractere arabe propriu-zise, autorii spun că nu se ştie cu certitudine care îi sunt originile, dacă vine din Europa ori a fost făcută chiar la Alep. Iată cum s-a pus problema, conform autorilor menţionaţi:

> Printre alţii, cunoscutul specialist în istoria literaturii arabe creştine, Georg Graf, a crezut că ea [tipaniţa de la Alep – n.n.] îşi avea originea în tiparniţa de la mănăstirea Snagov, din apropiere de Bucureşti, care a fost construită de voievodul Valahiei, Constantin Brâncoveanu, şi unde două cărţi liturgice au fost tipărite în arabă în anii 1701 şi 1702. O origine europeană este acceptată pentru că Atanasius Dabbas [vezi mai jos – n.n.] a avut bune relaţii cu voievodul menţionat mai sus şi că a petrecut o perioadă de timp în România tocmai înainte ca tiparniţa de la Alep să fi fost pusă în funcţiune; ar fi putut deci foarte bine să

> aducă cu el literele la înapoiere. Istoricii arabi au altă părere – de exemplu, al-Maladhi – și o mențin și astăzi. Alături de orientalistul francez Silvestre de Sacy și de autoritatea bisericească din Alep, care este al-Bulusi, ei au considerat că aceste litere au fost făcute de mână, din lemn, chiar la Alep de către sirianul Abdallah al-Zahir (p. 179).

Am reprodus acest lung citat pentru că el condensează opiniile exprimate în legătură cu originile primei tiparnițe arabe din Orientul Apropiat și, deși par să încline către opinia „arabilor" (chiar dacă unii arabi nu sunt de această părere, după cum se va vedea), lasă dezbaterea deschisă, sugerând că unii experți cunoscători ai unor limbi europene răsăritene (adică a limbii române, căci despre aceasta este vorba) și ai tipăriturilor din epoca respectivă sunt cei mai în măsură să-și exprime opinia, cum a fost cazul unor autori precum Dan Simionescu, Emil Murakade sau Virgil Cândea. Mai recent, problema a fost reluată de Ioana Feodorov (2007), care insistă asupra împrejurărilor în care a apărut un tipar pentru arabi în Valahia și care a fost transferat la Alep. Iată, pe scurt, despre ce este vorba.

Creștinii ortodocși din Siria și Liban știau că țările din sud-estul Europei, aflate și ele sub stăpânirea Imperiului Otoman, beneficiau de mai multă libertate decât ei și au apelat de mai multe ori la acestea pentru a obține sprijin atât în vedera păstrării vieții intelectuale în mănăstirile lor, cât și pentru a contracara, prin publicarea unor cărți religioase, propaganda misionarilor catolici. În aceste condiții, mai multe înalte fețe bisericești vizitează Moldova și Valahia în cursul secolului al XVII-lea pentru a cere ajutor. Problema tipografiei pentru arabii creștini din Siria se pune pe vremea domniei lui Constantin Brâncoveanu, când Patriarhul Athanasie III Dabbas vizitează Principatele Române (de mai multe ori, între 1700 și 1705). Trebuie semnalat că, pe vremea aceea, turcii nu permiteau creștinilor utilizarea alfabetului arab, pe care ei înșiși îl utilizau (scrierea arabă era sacralizată prin utilizarea ei în Coran). Domnitorul îi cere

lui Antim Ivireanu, călugăr originar din Iviria – Georgia de azi –, după cum spune și numele său, și care devine mai târziu Mitropolit al Valahiei, să realizeze, sub supravegherea lui Dabbas, un set de litere arabe. Chiar dacă nu cunoștea limba arabă, acesta cunoștea alfabetul arab, utilizat în scrierea turcească. El îndeplinește cererea și, cu literele pe care le confecționează, se tipăresc la Snagov două cărți, în greacă și în arabă. Mai târziu, Dabbas, care învățase și el arta tiparului de la Antim Ivireanu, primește în dar tiparnița de la Constantin Brâncoveanu și o duce la Alep, unde continuă să tipărească mai multe cărți religioase, asemănătoare cu cele tipărite în Valahia.

Ioana Feodorov (2006) arată că, după studierea lor, savanți cu autoritate au conchis în mod plauzibil că „fonturile lui Antim (Ivireanu) și ustensilele necesare tiparului au fost elemente esențiale în implementarea primului tipar arab care a funcționat în cadrul Imperiului Otoman" (p. 97). Unele dubii au fost exprimate în legătură cu identitatea caracterelor de tipar utilizate în Valahia, la Snagov și București, și în tipografia de la Alep, dar, așa cum au arătat mai mulți savanți români și străini, aceste îndoieli nu-și au justificarea, pentru că există mai multe argumente în favoarea transferării tiparniței la Alep, precum și în favoarea contribuției românești la tipărirea primelor cărți de cult în limba arabă, la începutul secolului al XVII-lea :

> Dedicația adresată lui Brâncoveanu, precum și stema sa pe cărțile produse la Snagov și București constituie o mărturie a contribuției sale la acest remarcabil episod în istoria tiparului. Patriarhul Dabbas își exprima recunoștința față de Brâncoveanu și pe prima carte tipărită în Siria și menționa că, datorită ajutorului său generos, a reușit să realizeze primele caractere utilizate la Alep (Feodorov, 2007, p. 97).

Al doilea episod al relațiilor româno-arabe în privința tiparului s-a petrecut în Moldova, între 1742 și 1747, când Patriarhul Silvestru al Antiohiei a primit sprijinul domnitorului Constantin

Mavrocordat pentru tipărirea sau retipărirea altor cărți religioase în arabă la Iași și la București. Întrucât Patriarhul se stabilește ulterior la Beirut, Ioana Feodorov (2007), alături de alți cercetători, crede că și acolo tiparul a ajuns tot din Țările Române, „prin transfer de tehnologie și de *know-how*" (p. 98).

La întrebările ce s-ar putea pune în legătură cu factorii care au favorizat contacte la o asemenea distanță între creștini arabi ortodocși și domnitori din Țările Române, autoarea le răspunde referindu-se la doi factori principali : unul de ordin politic, ce avea în vedere relațiile speciale al Țărilor Române cu Înalta Poartă, care le-au dat posibilitatea domnitorilor să-i sprijine pe arabii de aceeași credință, iar al doilea se referă chiar la arabii ortodocși, care se convinseseră în cursul călătoriilor în zonă că aici se desfășoară o viață spirituală bogată, cu domnitori înțelepți și care aveau posibilitatea să-i ajute. Un al treilea factor în privința celor menționate se pare că a fost generozitatea clerului în Țările Române, care s-a manifestat și prin alte forme : darurile în bani, cărți, obiecte liturgice pentru mănăstiri și biserici de la Muntele Athos, din Anatolia, Siria, Liban, Palestina, Muntele Sinai etc. (p. 101).

Nu trebuie să uităm că tipărirea unor cărți de cult în arabă a avut o semnificație deosebită pentru trecerea de la limbile siriacă și greacă la limba arabă, ca limbă de cult în bisericile creștine din Orient. Mulți autori arabi au recunoscut importanța acestui sprijin venit din spațiul românesc, nu numai pentru destinul limbii arabe ca limbă de cult, ci și pentru istoria tiparului arab în general, condiție pentru Renașterea culturală arabă, după cum se va vedea capitolul următor, consacrat Renașterii culturale moderne. De exemplu, într-o mai veche lucrare despre apariția și dezvoltarea presei arabe, Adib Muruwwah (1961) consacră un capitol special apariției și dezvoltării tiparului arab, în special în Orient. Referindu-se și la alți autori arabi, Muruwwah arată că prima tiparniță arabă din Orient a fost înființată la Alep aproximativ în 1702, iar despre aceasta se spune că a primit caracterele

arabe de la Bucureşti. Wahid Gdoura (1985) nu ezită să afirme că originile tiparniţei de la Alep se găsesc la Bucureşti:

> Tipografia de la Bucureşti a fost creată în 1701, la iniţiativa şi la cererea melkiţilor din Siria, care destinau cărţile tipărite Bisericii lor în ansamblu. Această tiparniţă se află la originea imediată a tiparniţei de la Alep: materialul său tipografic a fost transferat în parte la noul atelier. Principalul personaj care a editat cărţi la Bucureşti, fondator el însuşi al tipografiei de la Alep, este Patriarhul Antiohiei, Athanase III Dabbas (p. 133).

În continuare, Wahid Gdoura afirmă că nu numai această tipografie, prima cu caractere arabe din Imperiul Otoman, a fost la originile tiparului din ţările arabe, ci şi cea de la Iaşi, din 1745. Aceste contacte culturale arată cât de aproape ne aflam de ţările arabe, chiar şi din punctul de vedere al spaţiului, cu atât mai mult cu cât călători arabi au poposit adesea în ţinuturile noastre.

Patriarhul Macarie (Macarios Ibn al-Za'im), personalitate culturală importantă a vremii, şi-a legat numele şi de ţara noastră, în primul rând prin relatarea călătoriei pe care a făcut-o vreme de treisprezece ani în provinciile româneşti, în Ucraina, Rusia şi Georgia, pe la jumătatea secolului al XVII-lea, prezentând informaţii importante în privinţa istoriei ţării noastre (vezi şi Feodorov, 2006).

Paralelismele pe care le semnalăm în capitolul următor în privinţa felului în care se manifestă pe plan cultural epoca formării conştiinţei naţionale în Ţările Române şi în ţările arabe par mai uşor de înţeles dacă ne gândim şi la contactele culturale semnalate mai sus.

Capitolul 8

„Renașterea” culturii arabe

8.1. *„Renaşterea” (*Nahda*) : caracterizare generală*

Am arătat în capitolul anterior că a existat o oarecare continuitate în cultivarea limbii arabe, precum și în producția culturală arabă, de-a lungul secolelor numite „obscure”, chiar dacă termenul *Renaștere* presupune cel puțin o „adormire” a limbii și culturii arabe în perioada care a precedat secolul al XIX-lea.

Termenul *nahda*, care se utilizează ca echivalent pentru „Renaștere” (cea pe care au cunoscut-o culturile apusene), nu pare să se bucure de acordul unanim al cercetătorilor arabi ; *nahada* înseamnă „a se ridica”, inclusiv „a se ridica la luptă”, și nu conține nici o idee de „*re*venire”, cum are termenul „Renaștere”, pe care vrea să-l calchieze. Și totuși, acesta este cuvântul care a fost utilizat pentru „Marea Renaștere” din perioada abbasidă (în privința justificării termenului, vezi subcapitolul „Umanismul arab”), precum și pentru a denumi mișcarea culturală ce are loc în țările din Orientul Apropiat începând cu secolul al XIX-lea, mai ales în cea de-a doua jumătate a acestuia. Trebuie observat totuși că nu toate aceste țări au utilizat un termen echivalent „Renașterii” pentru mișcarea culturală care însoțește zorii naționalismului din zonă.

Nu ne putem juca cu termenii, pare să ne avertizeze ironic scriitorul egiptean contemporan Yusuf Idris (1927-1991) într-o

schiță de un umor amar pe care o intitulează *Proces-verbal*, în care este vorba despre procesul-verbal al unei reuniuni ce ar fi trebuit să aibă loc la 15 decembrie 1936, la ora cinci după-amiază, când un grup de intelectuali egipteni de vază ar fi trebuit să ia în discuție proiectul de statut al unei asociații ce urma să sprijine dezvoltarea limbii și culturii arabe. După întârzieri și discuții îndelungate (în legătură cu conducerea asociației, cu timpul la care trebuie să apară verbul care anunță înființarea societății : *s-a înființat* sau *se înființează* ?), au loc, ca de obicei, dezbateri în legătură cu termenii în care urmează să fie redactat statutul și mai ales în privința denumirii asociației: va fi „Societatea pentru *reînvierea* (sau *Renașterea*, sau *redeșteptarea*, sau *consolidarea*, sau *întărirea* etc.) limbii și culturii arabe? Nici un termen care presupune că limba arabă a „murit" (de pildă, *'ihya'* – „înviere") sau a „adormit" nu pare să le convină celor prezenți la reuniune, așa că aceștia convin să se întâlnească altădată, iar reuniunea următoare se amână *sine die*...

De fapt, termenul, oricare ar fi, se referă la *revenirea*, la recursul la patrimoniul cultural arab vechi în vederea întemeierii unei culturi naționale care să aibă la bază limba arabă literară și care să corespundă spiritului epocii.

Epoca la care ne referim, sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, este o epocă în care țările arabe, cu câteva excepții, se află încă sub stăpânirea Imperiului Otoman. Perioada pe care o avem în vedere aici este una de pătrundere pe diverse căi a influenței occidentale în marele Imperiu Otoman, adică și în țările arabe. Această influență occidentală, manifestată în diverse forme, a contribuit la crearea unor condiții favorabile nașterii conștiinței naționale și renașterii interesului pentru patrimoniul cultural de limbă arabă, precum și pentru investirea sa în modernitate. Cultura de limbă arabă, literatura beletristică din epoca la care ne referim sunt legate într-o anumită măsură de apariția naționalismului arab, în sensul că sunt influențate de condiții asemănătoare, nu în sensul că Renașterea literaturii ar fi fost direct influențată de apariția și dezvoltarea sentimentului

unității tuturor celor care se revendică de la limba arabă literară.

Istoriile literaturii arabe ce se referă la această perioadă tind să accentueze ideea decadenței din perioada anterioară, pentru ca, pe această bază, să sublinieze că în perioada Renașterii culturale „lumina vine [numai] de la Apus”. Unii autori nu ezită să plaseze întreaga mișcare ce s-a numit *nahda* sub influență occidentală. Este cazul lui Hanna al-Fakhuri, autorul unei monumentale istorii a literaturii arabe din epoca Renașterii, apărută la Beirut. Un mic rezumat plasat la începutul capitolului ce prezintă Renașterea arabă în ansamblu începe cu următoarea frază : „Cu puțin înainte de epoca Renașterii, Orientul era închis în sine, ignoranța domnea peste tot și a fost nevoie ca alții să-i lumineze calea” (al-Fakhuri, f.a., p. 885).

În concepția autorului menționat, această închistare a Orientului s-ar fi produs după cruciade și a durat vreme îndelungată. Atunci când Occidentul și-a început Renașterea, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, perioadă în care și-a schimbat viața din temelii, nimic din aceasta n-a ajuns în Orientul care a rămas ca înainte, cu vechea lui cultură, transformată în monumente. Literatura a decăzut, spune el, oamenii se mulțumeau cu *zajal*-ul [formă de poezie populară – n.n.], cu jocuri de cuvinte și cu preluarea de la cei vechi. Se pare că Europa a fost cea care a adus lumină în Orientul de atunci :

> Așa cum Orientul a adus lumină în Europa în perioada ei întunecată, Orientul a avut nevoie de ajutorul Europei în epoca sa de decadență pentru a se putea ridica. Din ciocnirea Orientului cu Occidentul se va naște scânteia care va deveni flacăra strălucitoare în lumea arabă, cea care va lumina calea inteligenței către înălțare în gândire, cultură și literatură (al-Fakhuri, f.a., p. 885).

Așadar acest contact cu Occidentul a fost cel care a pregătit terenul pentru Renașterea arabă, consideră Hanna al-Fakhuri și alții împreună cu el, chiar dacă nu toți sunt

convinși că a fost vorba numai despre „scânteia” din Occident. Educația, sub diverse forme, la diverse nivele pe care arabii o primeau în Turcia, cu precădere la Istanbul, în țările lor de baștină, sau în Franța, a fost cea care a stimulat interesul pentru tradiția culturală și preocuparea de a crea o cultură sincronizată cu cea din Europa acelor vremuri. Reformele au fost pregătite și realizate de „elitele culturale” ale vremii, în legătură cu a căror proveniență G. Corm (1999) se întreabă retoric :

> Cine au fost aceste elite ale reformei islamice, ale renașterii arabe, al căror patriotism și liberalism profund se șterg astăzi din memorie în fața torentelor de ideologie islamică mesianică de diverse proveniențe ? (p. 207)

În cadrul acestor elite, un loc central îl ocupă savanții în drept canonic, „învățații” numiți *'ulama* sau *'ulema*, cum se mai transcrie (după cum am mai spus, un plural căruia francezii și traducătorii din franceză îi adaugă un *s* ; tot legat de traducerea în limba română a cărții lui Corm, acești „învățați” nu sunt „judecători”, pentru că judecătorul are un nume care se află la originea termenului *cadiu* din limba română). Unii reformiști, pe care Corm îi vede ca protectori ai societății civile împotriva abuzurilor stăpânirii, aparțineau unor familii bogate (de exemplu, al-Kawakibi, 1849-1902), iar alții câștigau cele necesare unei vieți înlesnite din noile instituții care se creau : școli, universități, aparat de stat, presă etc. Trebuie remarcat că aceștia circulau liber în Imperiul Otoman, așa cum circulau și creștinii pe vremea aceea. Dar criza care a lovit Libanul la mijlocul secolului al XIX-lea și apoi Siria a făcut ca mulți dintre creștinii arabi, dar și unii musulmani să plece în America, unde câțiva intelectuali au creat o mișcare culturală cu influențe și în țările lor de baștină, despre care va fi vorba și mai departe.

În cartea pe care am menționat-o mai sus, G. Corm se ridică împotriva tendinței de a separa net intelectualii creștini de cei musulmani în legătură cu atitudinea pe care au

manifestat-o în perioada Renașterii; primii sunt prezentați ca simpli manipulatori ai ideilor europene din cauza situației lor minoritare, aparținând unei comunități „fără rădăcini adânci”, iar cei din urmă ar fi păstrătorii specificului culturii islamice (Corm, 1999, p. 211). Opera unor creștini, arată Corm, ar fi mai puțin „europenizată” decât cea a multora dintre autorii musulmani din acea veme (vezi mai departe, afirmațiile despre Jubran și Nu'ayme). Și nu se poate nega, spune același autor, că unii dintre primii reprezentanți ai Renașterii arabe, și anume cei din familiile Bustani, Yazigi și Chidiac, erau creștini, dar partizani ai otomanismului, adică nu ai unității arabe, și aceasta pentru că ei, bogați intelectuali aparținând elitelor Imperiului Otoman, aveau motive să manifeste credință față de acesta. Pe de altă parte, numeroși musulmani erau partizani ai naționalismului regional, despre care va fi vorba în cele ce urmează, adică ai sirianismului, egiptianismului și altele asemenea, în timp ce mare parte dintre creștini erau „arabiști”, adică partizani ai naționalismului arab. Ca să nu mai vorbim de faptul că la unii scriitori libanezi, creștini la origine, anticlericalismul și sentimentul difuz al unității religiilor monoteiste pot să conducă la abjurarea propriei credințe și, eventual, la adoptarea Islamului, cum este cazul lui Ahmad Fares al-Chidiac (vezi și Fontaine, 1996).

Însă nu este cazul să minimalizăm importanța sprijinului oferit creștinilor din Orient de către frații lor întru credință, în primul rând de Biserica Catolică, în frunte cu Papa, pentru dezvoltarea învățământului în limba maternă, a tiparului, a adunării și studierii manuscriselor, a culturii în general. Albert Hourani (1993, pp. 402-411) face o trecere în revistă a câtorva dintre principalele școli și instituții de învățământ datorate francezilor în special, care au luat naștere la Istanbul, Cairo, Tunis, în Algeria și Sudan și care au avut o contribuție importantă în formarea noilor generații de intelectuali, ziariști, scriitori, întemeietori ai naționalismului arab. În Liban, numărul școlilor înființate de misiunile catolice era mare (existau și școli de fete), iar în 1875 iezuiții înființează

Universitatea „Saint Joseph” la Beirut, căreia i se atașează o facultate franceză de medicină în 1883. La începutul secolului XX, activitatea misiunilor catolice este „completată și contestată”, cum spune Hourani, de misiuni protestante, în primul rând americane. Printre instituțiile de învățământ ce vor avea un rol important în viitor se numără Colegiul Protestant Sirian de la Beirut, care va deveni mai târziu Universitatea Americană de la Beirut. Ortodocșii înființează și ei școli, contribuind și la înființarea tiparului arab în Orient. Se citea și se traducea mult din limbi străine și se călătorea în Europa.

Așa cum rezultă și din toate cele spuse mai sus în legătură cu rolul contactului cu Occidentul pentru pregătirea Renașterii arabe, factorii ce au contribuit la apariția acestei mișcări și care apoi au definit-o sunt : școlile, tiparul, presa, asociațiile științifice și literare, bibliotecile, teatrul, orientalistica (orientaliștii europeni au avut o contribuție importantă, după Hanna al-Fakhuri, la studierea culturii arabe vechi, mai ales prin adunarea și studierea științifică a manuscriselor). Unii autori spun că și preocuparea pentru tradițiile culturale, pentru editarea și difuzarea operelor vechilor autori a fost stimulată în spațiul arab de modelul european.

8.2. *Scurtă privire asupra literaturii beletristice din Renaștere*

De obicei, se face distincție între două perioade în Renașterea arabă : 1. epoca imitației, continuatoarea perioadei de decadență ; 2. epoca înnoirii, adevărata epocă a Renașterii.

De fapt, periodizarea se referă mai cu seamă la poezie, și mai puțin la proză. Așa cum am mai arătat, poezia a continuat să fie cultivată chiar în epoca numită de către unii de „decadență”, mai ales în genurile ei cele mai puțin apte de dezvoltare, cum ar fi poezia ocazională. S-a spus despre tradiționaliștii din prima perioadă a Renașterii că imită fie perioada imediat precedentă, cea a „decadenței”, producând

pseudopoezie, fie perioada abbasidă, producând poezie „corectă” din punctul de vedere al canonului clasic, dar fără să aducă nimic nou. Printre reprezentanții acestei tendințe sunt citați, de obicei, Nasif al-Yazigi și egipteanul de origine circaziană Mahmud Sami al-Barudi (1840-1904), ultimul aflat și la originea unui curent numit „neoclasic”.

Se cultivă și acum mai ales panegiricul, lauda adresată unui personaj important (așa cum arătam, aceasta n-a lipsit nici în secolele precedente, de altfel, fiind genul cel mai rentabil). Chiar și poezia care abordează alte teme nu reușește să emoționeze. Păstrarea formelor rigide și a unor teme lipsite de un impact mai larg s-ar datora, arată Isabella Camera d'Afflitto (1998), și faptului că în secolul al XIX-lea nu se traduce poezie, aceasta rămânând în stare de izolare.

Abia după primele generații de poeți se naște poezia arabă inovatoare, cea promovată de mișcările numite *al-Diwan* (reprezentată, printre alții, de cunoscutul om de cultură Abbas Mahmud al-'Aqqad, 1889-1964) și *Appolo* (inițiată de Ahmad Zaki Abu Shadi, 1892-1955). Această poezie este reprezentată și de poeți ce au reușit să înflăcăreze generații de arabi influențați de ideea eliberării naționale și sociale, precum irakianul al-Jawahiri (n. 1899) și tunisianul Abu al-Qasim al-Shabbi (1909-1934), poeți care, alături de mulți alții, adoptă și versul liber, sub influența poeziei străine, nu numai franceză, ci și engleză.

În opinia lui Hanna al-Fakhuri (f.a.), acești inovatori „extremiști”, cum li s-a spus, ce preiau în exces de la poeții occidentali, mai ales de la romantici și simboliști, sunt modești din punctul de vedere al stăpânirii limbii și al regulilor versificației. Tendința inovatoare-creatoare umanistă ar fi reprezentată în perioada a doua a Renașterii de poeți ca Yusuf Ghasub, Omar Abu Ritha, Sa'id 'Aql. În poezia din această perioadă apar teme și orientări noi : politice și sociale, poezia epică și dramatică.

Proza Renașterii parcurge etape asemănătoare, de la imitarea celor din perioada de decadență (se scriu așa-numitele *maqame*, adică mici istorioare „picarești” în proză rimată și ritmată,

chiar de către autori importanți, precum Nasif al-Yazigi, Butrus al-Bustani și Ahmad Faris al-Shidyaq) la imitarea celor mai vechi (se scrie proză „moralistă”, de tipul celei numite *'adab*), apoi la adevărate înnoiri ce se manifestă și prin apariția unor genuri și teme noi. Alături de proza beletristică, de mult cunoscută arabilor, apare proza cu caracter social-politic, eseul, articolul (de ziar), nuvela și romanul. Un gen nu tocmai nou este și critica literară, al cărei început se situează în epoca abbasidă târzie, însă care dezvoltă acum direcții noi, ocupându-se, de exemplu, de limba scriitorilor, care capătă acum o importanță deosebită.

Genul care va cunoaște o adevărată vogă începând chiar din secolul XX este romanul. Începuturile sale, marcate de romanul istoric, corespund și în țările arabe, cu precădere în Egipt și în Siria, unei epoci de redeșteptare a conștiinței naționale. Cel mai cunoscut autor de romane istorice este Jurji Zaydan (n. 1871). Lui i se alătură curând romanul cu intenții morale, educative, în cadrul căruia se înscrie și cartea lui al-Tahtawi la care ne referim mai jos, autor în stare să ofere unele modele pentru contemporanii săi, așa cum au făcut-o multe dintre relatările unor „orientali” din epocă, inclusiv din Orientul european.

În privința teatrului, inexistent înaintea acestei perioade, el își începe apariția cu adaptări ale pieselor europene, pentru a trece mai târziu la lucrări originale, care implică probleme pe care alte literaturi nu le-au cunoscut (de exemplu, în ce limbă ar trebui prezentate pe scenă piesele autorilor moderni, din moment ce limba literară, singura acceptată pentru expresia artistică, este atât de departe de limba vorbită și, prin urmare, este diferită de limba ce ar trebui să fie utilizată în dialoguri).

*

Dacă ar fi să rezumăm cele spuse mai sus în câteva cuvinte, am spune că Renașterea presupune revenirea la patrimoniul cultural sau/și imitarea Occidentului pe plan cultural. În

ceea ce privește imitarea celor vechi, cunoscutul poet arab contemporan Adonis (care trăiește de multă vreme la Paris), sirian de origine, își manifesta astfel nemulțumirea față de modul în care au fost preluate modelele clasice în epoca „Renașterii" :

> Ceea ce noi numim era Renașterii (*Nahda*), care a urmat unei lungi perioade de o mie de ani, numită de „decadență", nu a fost de fapt decât o imitație riguroasă a modelelor patrimoniului. Imitarea nu s-a referit la *spiritul* acestor modele – n-ar fi fost nimic de zis dacă s-ar fi întâmplat așa –, ci la formă, iar această formă n-a fost preluată decât sub aspectul ei pur lingvistic (Adonis, 1993, p. 78, reluarea unui text din 1964).

În ultima jumătate de secol, Adonis reprezintă el însuși nu numai poezia înnoitoare, ci și tendința unor poeți moderni de a medita asupra limbii și culturii arabe în ansamblu, asupra atitudinii celor moderni față de patrimoniul cultural, asupra identității arabe. Aceasta din urmă se află în legătură în mod esențial „cu limba și cu religia" : „Așa cum este ea trăită, identitatea arabă dă naștere unei lecturi a textelor bazată pe nostalgia unității originare : unitatea nației, a limbii, a patriei și a puterii" (Adonis, 1993, p. 222).

În ceea ce ne privește, credem că spiritul acestor modele vechi este reluat nu atât de operele din Renaștere care încearcă să le imite pe cele vechi, cât de unele personalități care se pot așeza în tradiția umanistă a culturii arabe clasice, cum este Nasif al-Yazigi, la care ne vom referim mai jos. Cât despre imitarea modelelor occidentale, ea a fost favorizată de o nouă campanie de traduceri, ce au stimulat „modernizarea" literaturii arabe, manifestă mai ales după jumătatea secolului trecut.

Hussam el-Khateeb (1977), unul dintre cei mai vechi specialiști în literatură comparată școliți în Occident, vorbește într-unul dintre eseurile sale despre felul în care modernitatea occidentală s-a reflectat în literatura arabă :

> Literatura arabă își deschide larg porțile către diverse curente și influențe, manifestându-se astfel ca una dintre cele mai primitoare literaturi ale lumii, una dintre cele mai disponibile pentru a se adapta modernității (p. 43).

Autorul remarcă în primul rând rapiditatea cu care arabii au tradus operele care au marcat modernitatea europeană a secolului trecut :

> O serie de opere europene, romane în mod special, au cunoscut traduceri în limba arabă imediat după apariția lor, așa cum a fost cazul pentru Françoise Sagan : *Bonjour, tristesse*, *Un certain sourire*, precum și romanul *Doctor Jivago* al lui B. Pasternak (el-Khateeb, 1977, p. 45).

Influențe mai mult sau mai puțin evidente asupra unor autori arabi au unii scriitori occidentali precum Franz Kafka, T.S. Elliot, D.H. Lawrence, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Samuel Beckett și Lawrence Durrell. Aceștia sunt influențați inclusiv în privința temelor pe care le tratează, ceea ce-l face pe Hussam al-Khateeb – și pe alții – să considere că, în imitarea occidentalilor, arabii ar face mai bine să se mărginească la tehnica scriiturii (p. 47).

Va trebui să așteptăm însă postrenașterea pentru ca lecturile din autorii occidentali, citiți nu numai în traduceri arabe, să rămână în fundalul operei unor mari scriitori ; Naguib Mahfouz (1991), laureatul premiului Nobel, vorbește despre biblioteca sa într-o lungă convorbire cu Gamal Ghitany (unul dintre cei mai importanți scriitori arabi contemporani) și spune că a citit cea mai mare parte dintre capodoperele literaturii universale în engleză și mai puțin în franceză : pe Anatole France l-a citit în franceză, dar pe Proust, de exemplu, l-a citit în engleză (p. 90).

Răspunsul la o întrebare privind subiectul acestei lucrări, și anume cum se raportează literatura din Renaștere și post-Renaștere la cauza națională, la unitatea arabă, nu poate fi decât schițat aici, cel puțin din două motive : pentru că nu am prezentat încă pe larg formele sub care se prezintă naționalismul

arab în prima perioadă a existenței sale și pentru că ecourile mișcării naționale se manifestă cu o oarecare întârziere în literatura arabă, la fel ca pretutindeni. Pe de altă parte, așa cum arătam mai sus, naționalismul arab și Renașterea culturală sunt mișcări ce au o anumită independență, chiar dacă originile lor sunt într-o anumită măsură comune.

Preocuparea pentru istoria țărilor arabe în literatura Renașterii reflectă fără îndoială tendința de a opune opresorilor un trecut arab comun care legitimează pretențiile de independență și unitate ale arabilor. Jurji Zaydan, un scriitor arab creștin, cunoștea bine istoria arabilor, despre care a scris și opere științifice, nu numai de ficțiune. Romanele sale, în care amorul intervine în dramele istoriei, au avut mare succes în epocă și au fost traduse în mai multe limbi.

Este adevărat că, în cazul scriitorilor egipteni (poeți și prozatori), naționalismul teritorial („egiptianismul") se reflectă în această perioadă mai mult decât naționalismul panarab. De exemplu, Ismail Sabri (1855-1923) sau Ahmad Shawqi (1868-1932), ambii egipteni, scriu poezii având ca subiect teme de istoria veche, faraonică, sau istoria mai nouă a Egiptului într-un moment în care „egiptianismul", naționalismul teritorial despre care va fi vorba mai departe, se afla în mare vogă în această țară.

Romanul arab al începuturilor se află sub influență occidentală și abordează, într-o primă perioadă, teme legate de morală, de societate, de inegalități și nedreptăți. Temele privind identitatea națională apar mai târziu în roman, observă Mustafa ‘Abd al-Ghani (1994), autor al unei lucrări despre orientarea națională în romanul arab. Pozițiile variază în limite destul de restrânse, atât în perioada renașterii, cât și mai târziu, până în zilele noastre ; scriitorul este fie partizan al arabismului, fie al patriotismului teritorial, fie de partea unității comunității islamice. Atitudinea poate fi amestecată : un scriitor (Mahmud Mseddi) ar avea o orientare „arabistă și islamică", alții adaugă arabismului orientarea marxistă (de exemplu, Emil Habibi) sau nasseristă (Hani al-Rahib).

Poziția ezitantă a unor autori arabi, despre care vorbește Mustafa ‘Abd al-Ghani, s-ar traduce prin atitudinea variabilă față de Occident. De exemplu, dacă în primele sale cărți Tawfiq al-Hakim (1898-1978) opune mereu materialismul occidental idealismului oriental (temă foarte cultivată în spațiul arab), în cărțile de mai târziu, scriitorul își schimbă atitudinea, arătând că nici Orientul său nu mai este preocupat de spirit, că ascetismul a fost înlocuit de goana după avere, că orientalii imită întru totul Occidentul, în îmbrăcăminte, în votul universal, precum și în preocuparea pentru asigurarea învățământului general și gratuit (p. 46).

Relația cu Occidentul, temă larg dezbătută în romanul arab și la care Mustafa ‘Abd al-Ghani se referă în detaliu, cu exemplificări din toate sau aproape toate țările arabe, trece de la admirație, de la iluzia conlucrării sau chiar a cuceririi (ideale) la deziluzia totală, la conștientizarea tendințelor imperialiste, manifestate și prin încercările de a trasa o nouă hartă a Orientului Apropiat, adică a lumii arabe. Etapa „trezirii” ar fi reprezentată de romanul *Orfanul* (*Al-yatim*) al marocanului Abdallah Laroui, în care eroul, îndrăgostit fără speranță ani la rând de o străină din Occident, se bucură de sosirea acesteia în țara lui după cincisprezece ani de la despărțire, dar descoperă apoi că aceasta venise ca spioană în slujba intereselor Occidentului.

Teme identitare apar mai subtil în opera unor scriitori arabi contemporani, arabofoni sau francofoni, dar aceasta nu mai intră în subiectul acestei lucrări.

8.3. *Figuri ale Renașterii arabe*

8.3.1. Un tradiționalist: Nasif al-Yaziji

O figură emblematică a Renașterii timpurii este Nasif al-Yazigi (1800-1871), evocat aici ca urmaș al tradiției umaniste a culturii arabe clasice. El a aparținut unei familii înstărite,

de origine siriană, care s-a așezat într-un sat din apropiere de Beirut, unde s-a născut autorul. Cultura arabă tradițională a deprins-o de la un călugăr, apoi și-a îmbogățit-o prin lecturi dintre cele mai diverse : gramatică, retorică, lexicologie și poezie. Compunea versuri ocazionale de la o vârstă fragedă, în mare parte panegirice, adresate emirului, dar care n-au fost păstrate. În 1840 se mută la Beirut, unde ajunge vestit ca unul dintre cei mai buni cunoscători ai limbii arabe clasice și ai științelor limbii. La Beirut intră în legătură cu misionarii protestanți americani, cărora le corectează scrierile în arabă și pe care îi ajută la traducerea Bibliei. În 1863, când Butrus al-Bustani înființează Școala Națională, este invitat să predea acolo gramatica și să participe la revizuirea și corectarea primei părți din marele dicționar enciclopedic semnat de acesta. Mai târziu, este profesor la Școala Patriarhală și la instituția care va deveni apoi Universitatea Americană de la Beirut. Devine cunoscut în întreaga lume arabă, la el venind să învețe elevi din toate părțile.

Iată domeniile în care se manifesta interesul lui Nasif al-Yaziji, în care acesta „a strălucit”, după cum spune Hanna al-Fakhuri (f.a., p. 945) : științele limbii (ceea ce numim astăzi gramatică, semantică, lexicologie și stilistică), logică, drept canonic, medicină și muzică. O asemenea îmbinare nu putea fi întâlnită decât la marii umaniști din epoca de aur a culturii arabe. Multe dintre lucrările sale au caracter didactic, sunt comentarii la vechi lucrări de gramatică sau retorică. O lucrare lexicologică, un fel de dicționar, se referă la anatomia corpului omenesc, precum și la diverse particularități și invalidități ale omului, exprimate în arabă printr-o formă adjectivală specială : *‘af’al* (de exemplu, *‘ahdab* – cocoșat” ; dar și prostul este un invalid : *‘ahmaq*). Scrie și o introducere în logică, un mic manual pentru începători.

În tradiția unor lucrări din așa-numita „epocă de decadență”, Nasif al-Yaziji întocmește o culegere de *maqame* (niște piese în proză rimată și ritmată despre tot feluri de lucruri ce i-ar putea interesa pe contemporani : proverbe, zicători,

reguli gramaticale, ghicitori, povești și multe altele), intitulată *Majma' al-bahrayn* (*La întretăierea celor două mări*). Lucrarea a avut succes și după moartea sa, cunoscând mai multe ediții, printre care și două postume, publicate de fiul său, Ibrahim al-Yaziji, și el un scriitor cunoscut.

Mai ciudat ne apare astăzi faptul că autorul găsește de cuviință să prezinte tot în proză rimată un mic tratat de medicină pentru toți, căruia îi dă și un titlu în versuri, după moda întâlnită în perioada veche : *al-hajar al-karim fi al-tibb al-qadim* (*Piatra prețioasă, despre vechea medicină*). Putem bănui că aceste lucrări destinate unui public larg erau compuse în proză rimată și ritmată pentru a înlesni memorarea unor observații ori sfaturi înțelepte ; oricum, în aceste cazuri, versificarea pare un lux inutil.

Se spune că o lucrare intitulată *Epistolă despre istoria Libanului* este mai mult decât o istorie obișnuită, întrucât se ocupă de obiceiurile libanezilor, de modul de viață al diferitelor pături sociale, de istoria unor familii etc.

Se pare că Nasif al-Yaziji a compus și o piesă de teatru care se intitula *Harun al-Rashid*, piesă ce a fost reprezentată pe scena Școlii Patriarhale din Beirut. În plus, a scris nenumărate versuri despre care se spune că fac dovada unui real talent de versificator și a unor lecturi consistente din poezia arabă clasică.

În cartea sa despre Renașterea arabă, la sfârșitul prezentării acestui autor pe care îl admiră fără rezerve, Hanna al-Fakhuri notează : „Al-Yaziji a aspirat să devină un spirit enciclopedic [*'ansiklopedi*], să înmagazineze tot ceea ce au cunoscut arabii, să fie în secolul al XIX-lea ceea ce a fost al-Jahiz în secolul al IX-lea” (p. 948). Acesta este și motivul pentru care am considerat importantă prezentarea unui învățat și a unui poet care nu-și propune să inoveze, ci doar să-i lumineze pe conaționalii săi : pentru că reia ceva din spiritul tradiției literaturii arabe din epoca lui al-Jahiz.

8.3.2. Un animator al Renașterii din Egipt: Rifa'ah al-Tahtawi

Rifa'ah al-Tahtawi (1801-1873) a studiat la Universitatea Musulmană al-Azhar, într-o perioadă în care aceasta acceptase să se deschidă într-o anumită măsură către lumea modernă. Era pe vremea când Muhammad Ali a crezut că este necesar să formeze o clasă de funcționari în administrație care să corespundă epocii și a hotărât să-i pregătească în Franța. Se spune că al-Tahtawi a fost trimis în Franța împreună cu un grup de candidați la aceste funcții, în calitate de ghid spiritual.

Anouar Louca, autorul traducerii în franceză a cărții lui al-Tahtawi (publicată în 1988 cu titlul *L'or de Paris*), își începe astfel prefața: „La 15 mai 1826 debarcă la Marsilia, cu turbane și solemni, cei patruzeci și patru de membri ai primei misiuni școlare trimisă în Franța de către pașa Egiptului. Este un eveniment cultural”.

Cartea pe care o publică al-Tahtawi este, pe de o parte, un jurnal de călătorie mai neobișnuit, presărat cu versuri ce încearcă să le imite pe cele clasice, cu impresii culese din locurile pe care le-a văzut, iar pe de altă parte, încearcă să comunice informații dintre cele mai diverse, pe care le culege de peste tot, de la profesorii săi sau din cărți: despre geografia Franței, despre retorică, afaceri și istorie, despre limbi în general și despre franceză în special etc. De la bun început, autorul se situează în tradiția arabă clasică, justificându-și cartea prin solicitarea pe care i-au făcut-o unul dintre profesorii săi, rudele și prietenii. Titlul arab are o rimă interioară ce aduce aminte de titlurile operelor vechi: *Takhlis al-'ibriz fi talkhis Bariz*, adică, în traducerea franceză propusă de Anouar Louca, *Rafinamentul aurului: pe scurt, despre Paris*.

Anouar Louca atrage atenția asupra spiritului de observație al tânărului egiptean, asupra dorinței sale de a înțelege ordinea care domnește în această societate atât de ciudată pentru el, care-l neliniștește de la început, pentru că îi pune

probleme de conștiință. De exemplu, ajungând la spitalul din Marsilia, intră în carantină, dar amintește despre o discuție între doi învățați musulmani tocmai în legătură cu instituția carantinei : dacă aceasta este licită sau ilicită din punctul de vedere al Islamului, având în vedere că le dă ocazia oamenilor să se sustragă predestinării.

În cuprinsul cărții se găsesc numeroase observații și întrebări care fac din ea un document dintre cele mai importante ale ciocnirii dintre culturi și civilizații ; personajul este un șeic de la Universitatea Musulmană al-Azhar, pregătit să admire tot ce este de admirat la franci (europeni) în general și la francezi în special, să le explice conaționalilor săi de ce crede el că merită să fie imitate unele laturi ale civilizației francilor. De exemplu, crede că trebuie admirată curățenia și ordinea care domnesc peste tot, faptul că se stă pe scaune, nu pe jos, că se mănâncă din farfurii, folosindu-se cuțite, furculițe și linguri, urmând o ordine determinată a felurilor de mâncare, că, dacă la sfârșitul mesei e servită o băutură care poate îmbăta, acest lucru se face cu moderație, că oamenii dorm pe un loc mai ridicat (adică pe un pat). Femeile umblă fără văl, având fața, gâtul, pieptul și brațele dezvelite, dar acest lucru nu înseamnă că sunt femei ușoare, pentru că propria pudoare le ține departe de păcat. Îl impresionează magazinele și cafenelele, cu luminile și ordinea care domnesc peste tot.

Parizienii sunt obiect de admirație pentru al-Tahtawi : sunt inteligenți, dotați cu spirit pătrunzător, dornici să cunoască originea tuturor lucrurilor, să se convingă prin argumente. La Paris, până și oamenii simpli știu să scrie și să citească, ceea ce-i ajută în meseria lor, oricare ar fi aceasta. Sunt curioși, pasionați de nou și schimbă ușor ideile și moda : „un francez trece rapid de la bucurie la tristețe, de la glumă la serios” (al-Tahtawi, 1988, p. 119). Nu se întâmplă la fel și în politică, unde francezii rămân atașați de aceeași opinie până la sfârșitul vieții. Le place să călătorească și să lege relații cu străinii, aceasta și pentru că sunt interesați să afle cât mai multe despre alte popoare. Francezii nu sunt prea

generoși, dar nici nu se poate aștepta asta de la ei, pentru că generozitatea e apanajul arabilor. Își țin promisiunile, sunt muncitori și serioși în tot ceea ce fac. Pentru ei, ingratitudinea este un mare defect, recunoștința o obligație, dar și o calitate pe care o prețuiesc toate popoarele.

Pariziencele sunt frumoase și pline de grație, au o talie suplă, încât poți s-o cuprinzi cu mâinile, sunt amabile și știu să se gătească. Se coafează frumos, își prind părul cu agrafe, nu-l lasă căzut, ca femeile arabe ; nu poartă multe bijuterii, nu cunosc „brățara” pe care femeile arabe o poartă la gleznă. Au o viață plăcută, datorită bogăției sau frumuseții lor. De aceea se și spune că Parisul este raiul femeilor, purgatoriul bărbaților și infernul cailor, care sunt torturați toată ziua pentru a satisface capriciile femeilor (p. 125).

Parizienii au și defecte. Printre acestea se numără faptul că sunt în stare să cheltuiască o grămadă de bani pentru plăceri, pentru poftele lor diabolice și pentru a se amuza. În această privință, ei manifestă multă dărnicie. Un alt defect este că sunt sclavii femeilor, după cum arătam înainte. Cineva zicea, spune al-Tahtawi, că la sălbatici femeile sunt strangulate, la orientali reprezintă o mobilă, iar la europeni sunt copii răsfățați (p. 122). Francezii nu sunt geloși, deși femeile îi mai înșală, dar, când se conving că sunt înșelați, divorțează într-un cadru legal, unde fiecare parte își exprimă pretențiile.

Dincolo de toate, Parisul este un fel de centru al lumii intelectuale, metropola științelor, Atena francezilor. Aceștia se ocupă de cultivarea limbii lor, au compus dicționare pentru toate științele. Dar în retorică și în poezie îi urmează întru totul pe greci, divinizează ceea ce aceștia considerau că este frumos. Al-Tahtawi nu scapă ocazia să vorbească despre limba arabă, „cea mai frumoasă, mai prestigioasă, mai vastă și mai dulce la auz” (p. 128). Dar nu poți spune că cineva este un ignorant pentru simplul motiv că nu știe limba arabă ; oricine poate s-o înțeleagă în traducere. Și apoi, un învățat ca Silvestre de Sacy, o mare personalitate a Franței, care știe araba în profunzime, a tradus și comentat mai multe

lucrări ale arabilor, fiind la curent cu ceea ce scriu savanții în toate limbile ; avem aici poate unul dintre primele omagii aduse de un arab orientaliștilor (pp. 129-130).

Un capitol al cărții este consacrat guvernării în Franța. Se vorbește despre rege, despre instituții, despre „carta" lor, în care sunt înscrise legile (care sunt bune), care fac să prospere țara (justiția este fundamentul prosperității, afirmă autorul), chiar dacă multe dintre ele nu se găsesc nici în Coran și nici în Tradiții. Al-Tahtawi exemplifică astfel de prevederi legale, printre care „puterea regilor se exercită asupra trupurilor lor, nu asupra sufletelor ; dacă vrei să fii ascultat, cere ce se poate ; dacă stăpânul încarcă sclavul cu ceva ce nu poate duce, îi dă ocazia să nu se supună" etc. (p. 135).

În opinia lui al-Tahtawi, gradul de civilizație se măsoară într-un oraș în funcție de arhitectură, de calitatea locuințelor ; în această privință, francezii sunt cei mai pricepuți în Europa. Lemnul construcțiilor, mobilierul, tablourile, perdelele, lămpile, oglinzile, pianul („un instrument muzical"), biblioteca, ferestrele care fac în așa fel încât casele să arate vesele, toate îi stârnesc admirația. Alimentația este descrisă pe larg, cu observația că meșteri specializați se ocupă de făcut pâine, de furnizat carne și că există locuri în oraș unde parizienii pot lua masa și care se numesc „restaurante", aceasta pentru că fiecare are și altceva de făcut decât să se ocupe cu prepararea mâncării.

Printre divertismentele pe care le menționează cu un fel de uimire se numără teatrul („spectacolul"). După ce descrie clădirea, al-Tahtawi povestește ce se întâmplă acolo : niște oameni (serioși, de altfel) se deghizează, recită versuri, cântă, dansează, au decoruri care te impresionează. În toate, „teatrul este pentru ei un fel de școală publică unde se instruiesc și savantul, și ignorantul" (p. 156). Spectacolele cele mai grandioase sunt oferite de operă, unde se reunesc cei mai buni instrumentiști, dansatori, cântăreți, care fac și gesturi pline de înțelesuri („precum muții"). Dacă n-ar exista acolo și unele sugestii diabolice, teatrul ar constitui o instituție de cea mai înaltă valoare. Ceva asemănător nu există în Egipt,

dar spectacolul seamănă oarecum, spune el, cu panorama pe care ai putea-o contempla dacă te urci în vârful unui minaret.

La Paris există și balurile, care adună bărbați și femei ce dansează împreună, chiar atunci când nu se cunosc. Femeilor le place să fie invitate să danseze. Dansul nu are nimic lubric, spre deosebire de dansul almeei, care trezește dorința. Bărbatul ține femeia de talie sau de mână ; în general, la creștini, nu este condamnabil să atingi partea superioară a corpului unei femei. Când se așază pe scaune, bărbatul cedează locul femeii, pentru că „în societate femeia este tratată cu mai multă considerație decât bărbatul : când intri în casa unui prieten, saluți întâi stăpâna casei, și apoi bărbatul” (p. 158).

La rândul lor, sărbătorile, carnavalul, serbările și plimbările sunt descrise cu grijă pentru detaliile sugestive. Plimbarea pe Champs Elysées, cu Sena într-o parte și strada cu magazine, restaurante și cafenele în cealaltă parte, îi reține în mod special atenția. Dar, când vorbește despre îndrăgostiții din Franța, ce preferă să se întâlnească noaptea, citează versurile unui poet arab care spune că soarele nu este un bun mijlocitor, un bun conducător pentru amor, pe când noaptea este. De altfel, în carte sunt citate adesea versurile unor poeți arabi.

Este lăudată în mai multe rânduri curățenia și ordinea care domnesc la Paris, grație bunei administrări și faptului că oamenii dau bani pentru acest lucru ; dacă, luați individual, francezii sunt zgârciți (autorul spune că ei nu au o personalitate exemplară din punctul de vedere al generozității, precum Hatim, generosul din perioada preislamică), luați împreună sunt generoși.

Un capitol special este dedicat religiei, temă în legătură cu care autorul avusese discuții și cu Silvestre de Sacy, orientalistul care cunoștea bine Islamul. Al-Tawhidi consideră că francezii nu sunt creștini decât cu numele (p. 180), generalizare amendată de Silvestre de Sacy. În opinia lui al-Tawhidi, francezii nu respectă preceptele religiei și nici măcar nu le cunosc cum trebuie. Autorul crede că „unul dintre obiceiurile cele mai groaznice în țara francezilor este interdicția

ca preoții, de toate rangurile, să se căsătorească : celibatul îi împinge la desfrâu” (p. 181). Blamabilă este, din perspectiva sa, și spovedania, ideea că mărturisirea păcatelor poate să le asigure iertarea prin mijlocirea preotului.

Un loc aparte îl ocupă capitolul referitor la superioritatea parizienilor în ceea ce privește științele, artele și meseriile ; se pare că toate acestea au atins apogeul la Paris în momentul în care al-Tahtawi le contemplă. Cu toate acestea, autorul recunoaște că francezii „strecoară în cărțile lor filosofice insinuări eretice contrare tuturor cărților cerești” (p. 185). Interesant este că al-Tahtawi crede că un factor ce a impulsionat progresul francezilor în științe și în arte este limba lor, care exclude ambiguitatea, echivocul ; de îndată ce ai învățat-o, înțelegi tot ce se scrie în ea, fără să fie nevoie de cineva care să ți le explice, pentru că toate cuvintele sunt clare prin ele însele. Cu totul altfel stau lucrurile în limba arabă, unde sensul trebuie să fie căutat adesea departe de litera textului. La francezi, spiritul este liber să se ocupe de conținutul științei fără să dea atenție regulilor gramaticale, descifrării metaforelor, aluziilor etc. (p. 186).

Francezii ar avea, crede autorul, o predispoziție naturală pentru învățare, pentru dobândirea de cunoștințe. Cultura lor, chiar a oamenilor de rând, îmbrățișează totul. Cât despre învățații lor, aceștia au cunoștințe în variate domenii, dar se specializează într-unul singur, unde aduc remarcabile contribuții. Cu această ocazie, al-Tahtawi explică diferența dintre savanții francezilor (în arabă, *‘ulama’*) și *ulemalele*, savanții în științele religioase din lumea Islamului (cuvântul arab este același). La francezi, preoții nu sunt „savanți” decât în religie, iar savanții sunt cei care posedă cunoștințe în științele raționale, care le lipsesc arabilor.

Științele progresează la francezi în fiecare zi, fiind favorizate de biblioteci, de societăți savante și de instituții de învățământ. Al-Tahtawi prezintă un fel de raport în privința cunoștințelor pe care le-a dobândit în diferite domenii și în care avea de gând să-i instruiască pe compatrioții săi. Misiunea care îi fusese încredințată la plecarea din Cairo a fost îndeplinită cu succes, spune el.

Se pare că moravurile francezilor și condițiile lor politice seamănă mai mult cu cele ale arabilor, decât cu cele ale turcilor sau ale altor neamuri. Aceste afinități se manifestă în noțiuni precum *onoarea*, *libertatea* și *mândria* :

> Ei numesc „demnitatea” „onoare” și jură pe onoare în situații grave ; dacă promit angajându-și onoarea, este sigur că-și vor ține promisiunea. Este de netăgăduit că, la arabii de rasă pură, onoarea este calitatea cea mai importantă pentru un bărbat, așa cum mărturisesc poeziile lor și faptele lor de glorie (al-Tahtawi, 1988, p. 299).

În finalul cărții, apare mai clar îndemnul de a importa de la străini ceea ce egiptenilor le-ar putea furniza cunoștințe, priceperi, forță, capacitatea de a căpăta un ascendent asupra altora. Nu fără semnificație, al-Tahtawi pomenește că arabii se aflau pe atunci într-o epocă asemănătoare cu cea abbasidă, când aceștia au fost puternici și pentru faptul că au știut să ia și de la alții.

Având în vedere cartea lui al-Tahtawi, nu ne mirăm că mulți dintre autorii arabi moderni (sociologi, politologi și alții) văd în personalitatea sa începutul modernizării în Egipt și în spațiul arab în general. Acest lucru devine și mai evident atunci când aflăm de la Anouar Louca (1999) care au fost preocupările acestui *imam* azharit după întoarcerea sa din Franța, care a avut loc în 1831. În primul rând, el inițiază redactarea singurei publicații periodice din acea vreme, *Jurnalul oficial*, care promovează unele idei cel puțin neobișnuite pe atunci, și înființează o școală de limbi străine, precum și un birou de traduceri. Publică traduceri, printre altele, o lucrare a lui Depping cu titlul *Privire istorică asupra moravurilor și obiceiurilor națiunilor*, care, în opinia lui Anouar Louca, este o expresie a „mondialismului” *avant la lettre* cultivat de al-Tahtawi. De asemenea, publică articole despre democrație, despre istoria națională și despre educația fetelor, încercând să transplanteze în Egipt unele idei pe care și le însușise în cursul călătoriei în Franța. Printre acestea se

numără și modul său de a privi patrimoniul cultural național, mărturie a „epocii ignoranței” pentru unii contemporani egipteni. Văzând că străinii acordă o mare importanță vestigiilor faraonice (în 1827 se deschisese Departamentul de Egiptologie la Luvru), al-Tahtawi elaborează în 1835 primul proiect de protejare a patrimoniului, care va conduce și la înființarea primului muzeu egiptean.

Felul în care erau văzute aceste idei de către autoritățile vremii poate fi înțeles din faptul că al-Tahtawi este exilat în Sudan, iar viziunea sa privind modernizarea va trebui să mai aștepte un secol pentru a fi reluată de autori precum Taha Hussein.

8.3.3. Între Orient și Occident: Jubran Khalil Jubran (1883-1931)

Jubran Khalil Jubran, cel mai cunoscut dintre reprezentanții Renașterii arabe, face parte dintr-o categorie de scriitori arabi grupați sub eticheta de „literatura exilului” (*adab al-mahjar*). Alături de el, din grupare mai fac parte un număr relativ mic de scriitori, dintre care cei mai reputați sunt Mikha’il Nu’aymah și Amin al-Rihani.

Născut în nordul Libanului, Jubran a plecat în 1895 cu familia în Statele Unite, la Boston, unde a studiat pictura. Revine în Liban pentru studii; după patru ani, în 1908, pleacă la Paris, iar apoi vizitează mai multe capitale europene. La Paris continuă să facă pictură, îl cunoaște pe Rodin, iar prin intermediul său află de artistul și poetul englez William Blake, sub a cărui influență se va afla o lungă perioadă, chiar și după întoarcerea sa în Statele Unite, la New York.

În Statele Unite conduce un fel de Asociație a Scriitorilor numită *al-rabita al-qalamiyya*, al cărei secretar era prietenul său, Mikha’il Nu’aymah. Publică romane cu tentă socială despre umiliți și obidiți, cu titluri care, în traducere, ar suna astfel: *Spirite rebele*, *Khalil, necredinciosul* sau *Aripi frânte*.

Ultimul, tradus și în limba română (de către Rodica Firănescu), este romanul unei iubiri nefericite, pe care îngrădirile sociale și vederile obtuze ale oamenilor religiei nu-i permit împlinirea. De la un anticlericalism evident, vizibil și în acest roman, Jubran trece la o atitudine ostilă religiei, așa cum se practică în țara sa natală.

Dacă prima parte a vieții lui Jubran în Statele Unite este marcată de insuccese și pesimism (dispariția unor membri ai familiei, lipsuri materiale, nefericire în dragoste), a doua parte e mai luminoasă : publică în arabă și în engleză cărți care se bucură de succes (mai ales în Egipt, unde îi apare în arabă o culegere de articole scrise anterior în engleză). Într-o perioadă de exaltare spirituală scrie în limba engleză *Profetul*, carte care s-a bucurat de mare succes în Occident și care l-a fixat pe autorul ei într-o lumină care nu i se potrivește întru totul : cea a unui spirit răzvrătit, în căutarea unei purități pe care n-o găsește pe pământ.

Se îmbolnăvește grav de tuberculoză, boală în care Hanna al-Fakhuri vede o pedeapsă pentru o viață sub semnul desfrâului și al necredinței. Unii biografi ai săi spun că și-ar fi abjurat religia catolică pe patul de moarte. De altfel, un fel de religiozitate difuză, de panteism străbătea și din lucrările sale anterioare, așa cum rezultă și din fragmentul următor :

> Sunt libanez, și mă mândresc cu asta : am o patrie și sunt mândru de frumusețile sale. Sunt creștin și mă mândresc cu asta, dar îl iubesc pe profetul arab și îi preamăresc numele, țin la gloria Islamului și mă tem ca nu cumva acesta să se spulbere.
>
> Sunt oriental, iar Orientul are o veche civilizație, cu un prestigiu, cu o demnitate care ține de magie, cu un parfum aparte, fără seamăn. Oricât de mult aș admira progresul civilizației occidentale, tot ce au acumulat occidentalii în domeniul cunoașterii, Orientul rămâne spațiul visurilor, al dorințelor și al speranțelor mele. În acest ținut care se întinde din inima Indiei până în țările arabe, de la Golful Persic până la munții Caucazului, au răsărit regii, profeții, eroii și poeții ; pe acest tărâm sacru, spiritul meu aleargă

> spre răsărit sau spre apus, spre sud și spre nord, murmurând cântecele vechii glorii, cu privirea ațintită spre orizonturi pentru a vedea semnele prevestitoare ale noii glorii ce va să vină.

Jubran Khalil Jubran nu este un reprezentant tipic al Renașterii arabe, deși a influențat fără îndoială atmosfera intelectuală în lumea arabă din perioada în care a trăit și după aceea. A fost poate printre primii autori care le-au sugerat contemporanilor că ar exista un „spirit oriental" opus Occidentului materialist.

Un autor arab contemporan cu Jubran, Felix Faris, scria despre el în 1936:

> Jubran și-a proclamat revolta împotriva Occidentului grație spiritului Orientului, așa cum înainte își proclamase revolta împotriva înapoierii Orientului, căutând inspirația în ceea ce avea mai pur spiritul Renașterii occidentale.

O carte ca *Profetul*, care s-a născut în America, a fost receptată de cititorii occidentali ca venind de departe, de pe tărâmul Orientului, pământul profeților.

Jubran este un răzvrătit, un singuratic și cu greu ar putea fi considerat reprezentativ pentru vreo tradiție sau pentru un spațiu cultural.

8.4. *Traducerile în epoca redeșteptării conștiinței naționale*

8.4.1. Condiții care favorizează apariția traducerilor

În zorii epocii moderne, înainte chiar de perioada „Renașterii", necesitatea de a crea o cultură arabă modernă, precum și noile necesități spirituale apărute din contactul cu Occidentul pun problema traducerilor cu o anumită urgență. Într-un

articol purtând titlul semnificativ „Fa-l-nutarjim” („Să traducem, deci!”), Mikha’il Nu’ayma (1889-1998) le cerea autorilor arabi să se concentreze asupra traducerii capodoperelor literaturii universale, un pas necesar pentru îndreptarea literaturii arabe către curentul principal al acestei literaturi.

Dar interesul pentru literaturile occidentale, mai ales pentru literatura franceză și engleză, începuse cu mult înainte de această dată și coincidea la arabi, ca fel la alte popoare aflate sub stăpânire otomană, printre care cele din Balcani, cu începuturile mișcării de eliberare națională. Există multe trăsături comune între formele de manifestare a identității naționale, culturale și religioase în țările care se aflau, cum se zice, sub „jugul otoman”, inclusiv Țările Române și cele arabe. Aceasta nu se explică numai prin faptul că, existând condiții comune, rezultatele sunt asemănătoare, ci și prin faptul că „jugul otoman” nu apăsa chiar atât de greu asupra popoarelor ce fuseseră integrate în Imperiu și nici nu apăsa la fel de greu asupra tuturor celorlalte popoare. Persoanele și ideile circulau destul de liber în Imperiul Otoman, influențele venite din Europa Occidentală se manifestau în chip asemănător în diferite provincii, deci și în cele române și arabe. „Redeșteptarea națională a arabilor” este salutată și într-un articol apărut într-un ziar românesc din 1913, în care autorul arată că, în ciuda tuturor așteptărilor, s-ar putea ca „arabii să imite exemplul țărilor balcanice”, adică să se elibereze de sub jugul turcesc (Urzică, 1913).

Un număr destul de mare de arabi și români și-au făcut în această perioadă studiile la Paris și s-au întors în țările lor înarmați cu ideile de libertate, egalitate, fraternitate promovate de Revoluția Franceză. S-au întors de la studiile făcute în Occidentul european și cu ideile noi, romantice, privind națiunea, rolul limbii, al trecutului cultural comun, al voinței de a trăi împreună și al „destinului” în formarea națiunilor. În sfârșit, indiferent dacă au călătorit sau nu în Europa, acești intelectuali din Orientul Apropiat (în care occidentalii ne situau și pe noi) citeau și traduceau aceleași

cărți sau lucrări având un conținut asemănător (vezi mai jos). Prin filieră franceză, la arabi și la noi, de cele mai multe ori, ajungeau opere aparținând altor literaturi : germană, daneză sau din țările asiatice. Teatrul, care abia se năștea în țările arabe, la fel ca în Țările Române, punea în scenă piese care deseori erau traduceri și adaptări ale acelorași piese franceze sau britanice. Molière, de pildă, rămâne autorul cel mai frecvent adoptat și imitat de comedia acestor națiuni, ce descoperă valențe comice și moralizatoare ale satirizării modei tiranice, ale ridiculizării manierelor prețioase, ale personajelor exagerate în monomaniile lor, precum și procedeele clasice ale acestui tip de teatru : nume ale personajelor cu semnificații comice, aparteuri ce explică publicului unele aluzii etc. Utilizate în comedia rusească și grecească la începutul secolului al XIX-lea (Fonvizin, Vizantios) și în cea românească la mijlocul aceluiași secol (Alecsandri etc.), toate aceste modele se regăsesc în primele piese scrise după 1870 ale egipteanului Ya'qub Sannu', poreclit, de altfel, „Molière al Egiptului" (Tadié, 1990).

8.4.2. Similitudini în traducerile din Orientul Apropiat

Nu poate fi lipsit de semnificație faptul că în țările din Orientul Apropiat, precum și în cele din Europa de sud-est și de est apar cam în același timp traduceri din aceiași autori. Am selectat din cartea lui Latif Zaytuni (1994) un număr de traduceri în arabă din limba franceză cărora le-am găsit echivalente în traducerile acelorași cărți în română, greacă și uneori în bulgară ; este foarte probabil că ele se vor regăsi și printre traducerile în rusă sau maghiară din aceeași epocă. Condițiile socio-politice și influențele culturale similare (în cazul acesta, mai ales cele franceze) dau naștere unor tendințe similare în activitatea de traducere.

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea încep să apară în arabă primele traduceri ce se înscriu în noua tendință, care nu este

numai de renaștere a vechilor teme și a noilor eroi, ci și de asimilare a unor nuanțe ce însoțesc temele respective în literaturile europene; eroismul este însoțit de dorința de a descoperi noutatea, curajul și dragostea pentru dreptate de mila pentru cei slabi și defavorizați etc. Se traduc astfel mai întâi romane de aventuri, cum ar fi *Robinson Crusoe*, care elogiază capacitățile și talentele individului luptând singur cu forțele ostile ale naturii; cartea lui Daniel Defoe este tradusă în arabă în 1835, înainte de a fi fost tradusă în greacă (1840) sau română (1891). Probabil că în același fel este perceput romanul educativ *Aventurile lui Telemah*, al mult mai îndepărtatului Fénelon (romanul francez apare în 1699), tradus în arabă în 1867, după ce apăruse în greacă în 1801, iar în română în 1831.

Urmează romane în care este înfățișat triumful sentimentelor curate de iubire și totodată răsplata răbdării și demnității; *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre este tradus în arabă în 1864, după ce fusese tradus în greacă încă din 1824, în română în 1831, iar în bulgară în 1850. Probabil că povestea acestor înfruntări puternice dintre adversitățile sorții și hotărârea individului de a nu ceda în fața lor este aceea care îi vorbește cititorului pentru care se traduc opere destul de diferite (și inegale ca valoare literară), precum *Genoveva de Brabant* de J.Chr. Schmid în 1878 (tradusă în 1838 în română, iar în 1853 în greacă), *Contele de Monte-Cristo* de Victor Hugo în 1870 (tradusă în 1845 în greacă și în 1856 în română) sau *Mathilde* a lui Eugène Sue, tradusă în arabă în 1885 (în română fusese tradusă în 1839, iar în greacă în 1846).

Dar lupta dintre individ și destin, dintre onoare și datorie însuflețește tragediile clasicismului francez, care sunt și ele traduse și prelucrate de arabi; *Britannicus* și *Andromaca* de Jean Racine, traduse în 1889, respectiv în 1898 (prima e tradusă în română în 1861, iar cealaltă în greacă în 1845). Uneori, nici nu este posibilă identificarea operei traduse, pentru că traducătorul îi schimbă titlul original: titlul *Lupta dintre onoare și amor* de Corneille definește foarte bine substanța

intrigii, dar nu ne lasă să ghicim titlul original, care poate fi *Cinna* (tradusă în greacă în 1837), *Eraclie* (tradusă în română în 1831) sau oricare altă tragedie a acestui autor.

Nu doar imaginația și sentimentele sunt solicitate de traducerile din literaturile occidentale ; nevoia de organizare a unei societăți moderne conduce la lecturile (și deci la traducerile) unor opere de filosofie a dreptului natural : *Spiritul legilor* de Jeremy Bentham este tradusă în arabă în 1888 (în 1834 fusese tradusă în greacă), iar *Legea naturală* a filosofului și gânditorului preromantic Volney este tradusă la o dată neprecizată în arabă, probabil pe la sfârșitul secolului al XIX-lea (în 1854 fusese tradusă în greacă, iar 1891 în română).

Cărțile de istorie oferă și ele material de meditație pentru eventualii reformatori, începând cu *Istoria lui Carol al XII-lea* a lui Voltaire, tradusă în arabă în 1841 (în română este înregistrată în traducere manuscrisă în 1792), cu *Istoria grecilor* a lui Victor Duruy, tradusă în 1876 (în 1861 a fost tradusă în grecește, iar în 1858, fragmentar, în română), sau *Viața lui Isus* a lui Ernest Renan, tradusă în arabă în 1904 (în română fusese tradusă în 1896).

Pe la sfârșitul secolului al XIX-lea apar numeroase traduceri ale unor cărți de călătorie, mai ales inventate, ce stimulează imaginația și plăcerea fantasticului ; câteva exemple : *Atala* a lui Chateaubriand (tradusă în arabă în 1882, în greacă în 1805 și în română în 1839), *Călătoriile lui Gulliver* de Jonathan Swift (tradusă în arabă în 1909, în română în 1848, iar în greacă în 1855) sau *Ocolul pământului în 80 de zile* de Jules Verne, tradusă în arabă în 1889, iar în română abia în 1911.

Numărul acestor exemple se poate înmulți, dar nu coincidența titlurilor sau chiar a autorilor este semnificativă, ci orientarea tematică și tonalitatea stilistică a operelor traduse, ce arată o remarcabilă similitudine a orientării între mediile cititorilor arabi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și cea a cititorilor din Europa de sud-est, care începe să se manifeste poate cu două-trei decenii mai devreme.

Traducerile în arabă ale unor lucrări ce fuseseră anterior sau cam tot atunci traduse în limbile unor popoare din sud-estul Europei arată că arabii aveau cunoștință de tendințele culturale mai largi în lumea contemporană, fără legătură cu ceea ce se întâmplă pe plan politic.

Capitolul 9

Arabii și „arabismul” în Imperiul Otoman

9.1. *Observații preliminare*

Un capitol nou al istoriei arabilor se deschide odată cu integrarea lor în Imperiul Otoman. Începând cu secolul al XV-lea, dar mai ales în cursul secolului al XVI-lea, aproape toate țările care astăzi se consideră arabe (cu excepția Marocului, a Sudanului și a unor zone din Peninsula Arabică) ajung să facă parte din marele Imperiu, a cărui capitală se afla la Istanbul. Țările arabe se află din nou reunite într-un Imperiu Musulman, ultimul mare imperiu de acest fel, care păstra cu grijă legea religioasă și era preocupat de unitatea comunității musulmane. Imperiul Otoman era, în același timp, un stat multiconfesional, în care comunitățile creștine aveau dreptul să-și practice religia în condiții determinate, cu condiția să plătească o „taxă de răscumpărare” numită *jizya*, despre care am vorbit și mai sus. Așa cum am mai arătat, comunități creștine, mai vechi sau mai noi, existau de la început și în țările arabe din Orientul Apropiat, mai ales în Libanul de astăzi și în Siria. Politica Imperiului față de țările ocupate sau care se bucurau de autonomie și atitudinea turcilor față de comunitățile creștine ne sunt cunoscute în mare, pentru că au legătură cu istoria noastră.

În ceea ce privește țările arabe, au existat diferențe în tratamentul aplicat lor, în funcție de importanța economică și strategică pe care o reprezentau pentru Imperiul Otoman.

După cum se știe, încă din perioada constituirii Imperiului Arabo-islamic, dar și după destrămarea acestuia, pot fi distinse câteva zone mai importante în ceea ce numim astăzi „lumea arabă” : Peninsula Arabică, în care se află și centrul religios al lumii musulmane ; zona în care se află actualmente Siria și Libanul ; Irakul ; Egiptul ; țările Magrebului (Maroc, Algeria, Tunisia). Chiar și istoria veche a acestor zone este diferită, iar statutul lor în cadrul Imperiului Otoman este și el parțial diferit.

La vest, Algeria constituia scutul de apărare împotriva spaniolilor, cu care turcii se aflau în concurență pentru stăpânirea Mediteranei. În est, Irakul îndeplinea un rol similar în fața amenințării dinastiei Safavide, care domnea atunci în Iran. Egiptul avea și el o importanță strategică, dar constituia mai ales sursa unor importante venituri pentru visteria Imperiului, la fel ca și Siria. Stăpânirea Hijazului, a zonei în care se aflau cele două cetăți sfinte, Mecca și Medina, faptul că aceasta implica organizarea anuală a pelerinajului la Mecca, pornind din Siria, pe de o parte, și din Egipt, pe de altă parte, îi confereau sultanului otoman o autoritate de necontestat în lumea musulmană, chiar dacă i se refuză titlul de „calif”, pe care unii sultani ar fi dorit să-l poarte.

Pornind de la acest statut diferit al provinciilor menționate, modul de guvernare era și el diferit. Provinciile siriene, apropiate de capitala Imperiului, importante din punct de vedere economic, dar și în privința organizării pelerinajului, erau controlate direct. În Irak, controlul otoman direct se manifesta la Bagdad, de unde se putea organiza și apărarea granițelor. În rest, guvernatorii nu erau numai turci, ci și kurzi, însărcinați și ei cu apărarea granițelor. Egiptul era mai greu de controlat, guvernatorii turci instalați acolo, precum și trupele trimise au pactizat uneori cu populația locală sau cu mamelucii, astfel încât primele încercări de desprindere de sub stăpânirea absolută a Imperiului se manifestă aici.

Astfel de forme de insubordonare, promovate uneori, după cum am arătat, chiar de către guvernatorii turci ai provinciei

sau de către alți conducători locali, se manifestă pretutindeni la marginile Imperiului sau în Hijaz, unde puterea este lăsată de turci în mâinile unui *sharif* (descendent al Profetului) aflat acolo. Zona Magrebului a fost divizată în provincii care aveau drept capitale Tripoli, Tunisul și Algerul, zone care, de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, își constituie diferite forme de autonomie sau, în cazul Tunisiei, chiar de independență. Am arătat mai sus că Marocul rămâne în afara stăpânirii otomane ; adăugăm acum că acest stat păstrase și după secolul al XV-lea tradiții ale culturii din Spania Andaluză, ale căror urme se văd și astăzi (vezi și Hourani, 1993, pp. 304-310).

„Jugul otoman", cum i se mai spune metaforic stăpânirii otomane, n-a apăsat la fel de greu asupra tuturor zonelor arabe, a tuturor supușilor ; unii dintre aceștia se simțeau bine sub oblăduirea unui stat puternic. Mulți dintre supușii Imperiului Otoman, din toate zonele menționate, musulmani și nemusulmani, au rămas multă vreme cu convingerea că nu pot fi protejați, că nu-și pot dezvolta cultura decât în cadrul acestui mare Imperiu, care întruchipa forța Islamului și reușise o vreme să se impună chiar și în fața Europei. În lucrarea sa *Europa și Orientul*, cu un subtitlu (*De la balcanizare la libanizare. Istoria unei modernități neîmplinite*) care lasă să se înțeleagă mai mult despre ce este vorba (tradusă în limba română în 1999), Georges Corm ne îndeamnă să reflectăm asupra unor avantaje pentru minorități pe care le prezenta imperiul „pluralist", „multietnic" sau „multinațional". Amestecul diverselor grupuri etnice, lingvistice sau religioase pe același teritoriu caracteriza Orientul Apropiat sub stăpânire otomană, așa cum caracteriza și alte imperii : „Puteai deci, în Orientul Apropiat, să te simți în același timp arab, evreu, creștin sau otoman, să vorbești araba cu elitele urbane, sau greaca și turca, retoromana sau idiș". Existau peste tot zone și orașe cosmopolite, cum ar fi Beirutul, Ierusalimul, Mardinul, Alepul și altele, iar în Asia Mică otomană „turci, armeni, kurzi, asirieni și arabi coexistau pașnic de mai bine de un mileniu", atunci când Imperiul Otoman se dezmembrează (Corm, 1999, p. 57).

Pornind de la cele arătate mai sus, este bine să reținem de la început că existau zone ale Imperiului Otoman care aveau destul de puțină legătură cu centrul, cu ceea ce se întâmpla în capitală, la Istanbul, dar și zone mai bine controlate de capitală. Dintre țările pe care le numim „arabe", Egiptul și țările Magrebului (nord-vestul Africii), pe de o parte, și țările din Peninsula Arabică, pe de altă parte, se aflau în această situație. Aproape de centru, Siria și Libanul, dar și Irakul într-o anumită măsură trăiau într-un fel de simbioză cu turcii, mai ales din punct de vedere cultural. La începutul secolului al XIX-lea, perioadă care ne interesează aici în mod special, intelectualii arabi din această zonă învățau la școlile turcești (inclusiv limba franceză), aveau informații despre ceea ce se petrece în Europa prin intermediul turcilor, participau la administrația Imperiului și erau direct influențați de toate modificările din politica turcilor.

Nu este lipsit de importanță nici faptul că o bună parte dintre locuitorii zonei, mai ales cei din Liban, sunt creștini aparținând diverselor comunități (ortodocși, maroniți etc.), iar ei puteau spera să obțină protecție și sprijin de la diversele puteri de pe vremea aceea : catolicii (maroniții) de la Franța, ortodocșii de la Rusia sau Grecia, protestanții de la Marea Britanie și de la Statele Unite etc. Pentru puterile europene, protejarea minorităților creștine a fost mai târziu una dintre căile prin care și-au asigurat posibilitatea de a interveni în treburile interne ale Imperiului Otoman, de a acționa pentru prăbușirea acestuia și de a determina forma pe care o vor lua entitățile statale din regiunea Orientului Apropiat.

Datorită tuturor acestor împrejurări, toate semnele care indică începutul (re)constituirii conștiinței identitare a arabilor, iar mai apoi a naționalismului arab, se manifestă la intelectualii de origine siriană (ne referim aici la Siria „mare") sau din zonele apropiate. În biografiile naționaliștilor arabi (cărora li se spune și „arabiști") din primele generații se observă adesea, așa cum se va vedea mai departe, un traseu asemănător : frecventează școli turcești, sunt la început partizani

ai „otomanismului”, adică țin la gloria și unitatea Imperiului Otoman. Accentuarea importanței arabilor și a limbii arabe vine treptat, în funcție de evenimentele de la „centru”, iar ideea de secesiune își face loc mai târziu în discursul lor.

„Naționalismul” nu înseamnă același lucru pentru toți cei care vorbesc despre „spiritul național” (*al-qawmiyya*). După primul război mondial, când se pune problema unei „națiuni” în înțelesul obișnuit al cuvântului, adică o entitate care să dispună de propriul teritoriu, de independență și suveranitate, unii sirieni văd o Sirie mare, unii irakieni un stat irakian independent, iar mulți egipteni un mare stat constituit pe pământul faraonilor. În cazul acesta, vorbim despre naționalisme „teritoriale” (*wataniyya*), care au partizani până în zilele noastre.

Când ne referim aici la „naționalismul arab” și la „naționaliștii arabi”, avem în vedere mai ales naționalismul panarab, și mai puțin formele de naționalism teritoriale. Au existat mai multe dificultăți în constituirea unei ideologii naționaliste arabe, determinate, printre altele, de modul în care Islamul tratează comunitatea națională. Musulmanii arabi, ca și alții, au fost îndemnați să nu pună nici un fel de altă comunitate mai presus, în locul sau alături de „Comunitatea” prin excelență, care este *al-Umma*. În „Introducere” am arătat că acest cuvânt arab, articulat și lipsit de un epitet, înseamnă comunitatea tuturor musulmanilor, oriunde s-ar afla ei în lume, iar același cuvânt însoțit de un epitet (*arabă*, *franceză*, *germană* etc.) a fost utilizat pentru a denumi „națiunea”. Definiția națiunii și ideologia naționalistă sunt de import, provin din Occident, iar acest lucru a fost subliniat de către diverși autori arabi, printre care și Hichem Djait (1978, p. 141):

> Ne putem întreba în ce măsură concepția europeană despre națiune, atât de legată de istoria Europei, a fost exportată în afara acestui spațiu, împreună cu alte creații ale Europei. În ce măsură, de pildă, au împrumutat-o arabii pentru a-și edifica distinctele state-națiuni (Egipt, Algeria, Siria)

și, în același timp, ideologia lor despre marea națiune arabă unitară. De fapt, în sânul realității arabe există fără îndoială o interiorizare a schemei europene, dar contribuția unei istorii specifice se dovedește nu mai puțin importantă.

Am subliniat încă de la început rolul limbii și al culturii arabe în nașterea și renașterea conștiinței naționale. Problemele limbii și culturii arabe în perioada stăpânirii otomane pot fi cu greu înțelese fără a avea în vedere intervenția factorului politic. Ne oprim asupra rolului politicii de turcificare în dezvoltarea sentimentului identitar al arabilor, asupra reformei limbii turce și a încercărilor de răspuns din partea arabilor, asupra teoriilor lingvistice ale lui Zaki al-Arsuzi și Sati’ al-Husri, pentru că toate acestea au fost integrate în ideologia naționalistă. Nu vorbim despre „naționalismul arab” în general, ci (mai ales) despre arabism, naționalism arab și limba arabă. Iar atunci când ne referim în mod special la unele țări arabe, o facem pentru că ele au marcat la un anumit moment calea spre constituirea și consolidarea naționalismului arab.

9.2. *Poziția limbii arabe și a arabilor în perioada prenaționalistă*

Limba arabă rămâne legătura care îi unește pe arabi și în cadrul Imperiului Otoman. Am arătat mai sus că tradiția studierii sale a continuat și în perioadele de așa-numită „decadență”, cea de după invazia mongolă și divizarea Imperiului Arabo-islamic, în primul rând în instituțiile de învățământ islamic (*medresele*) aflate pe întregul teritoriu al Islamului. Dar, în afară de aceasta, cultivarea limbii arabe pe teritoriul Imperiului Otoman se datorează și creștinilor, colegiilor pentru pregătirea preoților pe care papalitatea le înființează pe acest teritoriu, iar mai târziu, în secolul al XIX-lea, activității misionarilor încurajați de Ibrahim

Pasha, care deschid școli și tipăresc cărți în limba arabă. Până la un moment dat, identitatea arabă este sprijinită să se manifeste în Imperiul Otoman, cel puțin prin intermediul limbii.

Deși în ochii legii toți musulmanii sunt egali, arabii sunt considerați mai degrabă o entitate aparte în cadrul Imperiului. Statutul special al arabilor este determinat de rolul lor în istoria Islamului : limba Coranului este araba, Profetul Islamului este arab, comunitatea căreia predica i se adresează la început este cea arabă, iar această comunitate este cea prin intermediul căreia se răspândește religia. Araba este limba cultului și a legislației musulmane pe tot teritoriul Islamului, limba în care sunt scrise istoria și biografiile. Este firesc deci ca, în cadrul Imperiului Otoman, care se recomanda drept un apărător al Islamului, limba arabă să dețină un loc privilegiat :

> În cele din urmă, puterea a trecut în mâna turcilor și a grupărilor înrudite, turca a devenit limba guvernării. Dar chiar și atunci araba și-a păstrat poziția privilegiată în calitatea ei de limbă a culturii și a legii religioase – pe scurt, a Statului în latura sa religioasă, de apărător al așa-numitei *shari'a* [legislației islamice – n.n.]. Astfel, araba rămâne mijlocul prin care arabii pot continua să joace un rol în viața publică a comunității (Hourani, 1993, p. 270).

Nu numai religia îi apropia pe arabi de turci, ci și o întreagă tradiție culturală, cea a culturii arabo-islamice pe care și turcii și-o pot revendica, nu numai datorită limbii arabe a Islamului în care se exprimă această cultură, ci și a prezenței în rândul marilor creatori ai unor personalități de origine turcică (de exemplu, filosoful al-Farabi). Pe de altă parte, în Imperiul Otoman aflat în maxima lui extindere, arabii ocupau și din punct de vedere numeric un loc însemnat.

Situația privilegiată a limbii și culturii arabe în Imperiul Otoman (și implicit a arabilor, până la un moment dat) explică de ce intelectualii, mai ales musulmani, au conceput în cadrul

Islamului și al Imperiului Otoman reformele pe care le credeau necesare datorită contactelor pe care le avuseseră cu Occidentul, a cărui superioritate în domeniul științei părea evidentă pentru unii. Numele mari ale reformismului din secolul al XIX-lea, al-Afghani (1839-1897) și Muhammad Abdo (1849-1905), sunt cele ale unor personalități care au militat pentru regenerarea societății islamice, nu pentru arabism sau nu în primul rând pentru arabism. Un reformator de mai târziu, Rashid Rida (1865-1935), face loc și unei atitudini antiotomane și proarabe în propaganda sa pentru regenerarea Islamului : limba arabă, spunea el, este singura în care doctrinele și legile Islamului pot fi înțelese, iar contribuția arabilor la propagarea Islamului a fost hotărâtoare :

> Vreau să spun că cea mai mare glorie în cuceririle musulmane revine arabilor, că prin ei religia a crescut și a ajuns măreață : baza pe care au construit este cea mai puternică, lumina lor strălucește cel mai tare : ei sunt, cu adevărat, cea mai bună *Umma* (*apud* Dawisha, 2003, p. 21).

Se pare că este pentru prima oară când cuvântul *Umma* este utilizat pentru a denumi altceva decât comunitatea musulmană, și anume comunitatea arabilor. Aceasta nu înseamnă însă că autorul recomandă în vreun fel separatismul, pe care îl consideră, dimpotrivă, „un fel de apostazie”, după cum spune Adeed Dawisha. În legătură cu poziția lui Rida, același autor remarcă :

> În schema lucrurilor concepută de Rida, naționalismul etnic, inclusiv naționalismul arab, n-ar trebui să fie în nici un caz revendicat ca o formulare ideologică autonomă ; el ar putea fi tolerat numai dacă ar fi pus în serviciul unui țel mai înalt, și anume cel de a constitui o solidaritate islamică globală (Dawisha, 2003, pp. 22-23).

Dacă nu vorbim încă despre „naționaliști”, ci despre reformiști care pregătesc terenul pentru ideologii naționalismului, numele lui Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1903) trebuie

să fie cel puțin menționat. Născut la Alep într-o familie kurdă, el va primi o educație turcă și arabă, așa cum va fi cazul și pentru naționaliștii sirieni, despre care va fi vorba mai departe. Lucrează la Alep ca funcționar și jurnalist, până când se vede obligat să se refugieze la Cairo (în 1898), din cauza problemelor pe care le are cu autoritățile. Publică articole în cunoscutul ziar *Al-manar*, scrie cărți și frecventeză cercul unor cunoscuți reformiști, ca Muhammad Abdo și Rashid Rida, despre care am vorbit mai sus.

Tema decadenței Islamului pe care o dezvoltă are multe în comun cu ideile aflate în circulație printre reformatorii din acea vreme (Islamul a decăzut din cauza inovațiilor ilegale, a exceselor mistice străine spiritului său, a negării drepturilor rațiunii etc.), dar, observă același Hourani, al-Kawakibi introduce ideea că ultimii suverani musulmani sunt vinovați de decadență, prin despotismul pe care l-au cultivat pentru a se menține la putere, căci al-Kawakibi se manifestă în primul rând ca adversar al despotismului sultanului turc Abdulhamid.

Pentru a elibera Islamul de relele pe care le aduce un regim despotic, este nevoie de educație, dar și de faptul ca puterea să treacă de la turci la arabi, idee nouă și îndrăzneață pentru un reformist:

> Numai arabii pot salva Islamul de la decadență, datorită situației centrale a Peninsulei Arabice în cadrul *umma* [aici, comunitatea islamică – n.n.] și a limbii arabe în gândirea islamică, precum și din alte motive. Islamul arab este relativ scutit de corupția modernă, iar beduinii nu sunt atinși de decadența morală și de pasivitatea despotismului (*apud* Hourani, p. 282).

Așa cum observă Adeed Dawisha (2003, p. 23), al-Kawakibi „dă o dimensiune cvasipolitică sentimentului său antiturcesc, cristalizat prin insistența sa pentru transferarea sediului califatului în Hijaz”. Arabii ar trebui să fie cea mai mare autoritate în religie și un exemplu pentru toți musulmanii.

Același autor observă o atitudine comună de rezervă a unor gânditori musulmani față de ideea suveranității arabe:

> Rezerva lui Afghani, Abdo, Rida și Kawakibi față de promovarea independenței politice a arabilor reflectă dispoziția intelectuală generală a gânditorilor musulmani ai acelui timp. Preocuparea lor de căpetenie era aceea a unei „strânse cooperări a celor două comunități naționale: turcii și arabii" (p. 25).

Acest fapt n-ar fi fost totuși suficient pentru creștinii arabi. Se pare că primul care a cerut desprinderea de Imperiul Otoman, independența tuturor celor care vorbesc limba arabă, a fost sirianul creștin Nejib Azoury (m. 1916). În 1905, el publică o carte în franceză intitulată *Le Réveil de la nation arabe* (*Deșteptarea națiunii arabe*), cu o puternică tentă antiturcească. În opinia sa, turcii i-au ruinat pe arabi; fără ei, arabii ar fi fost printre cele mai civilizate națiuni din lume.

Arabi nu sunt numai musulmanii, ci și creștinii vorbitori de limbă arabă; împreună, ei constituie o „națiune" ce trebuie să devină independentă. Aceasta ar avea un teritoriu care se întinde de la Tigru și Eufrat la Suez, de la Marea Mediterană la „Marea Arabă". Azoury justifică excluderea Egiptului din cuprinderea acestui teritoriu al națiunii arabe prin faptul că egiptenii n-ar fi de aceeași rasă cu arabii (ei sunt africani, spune el, înrudiți mai degrabă cu berberii), iar înainte vorbeau o limbă care nu aparține familiei semitice (Dawisha, 2003, p. 25).

Statul pe care ar urma să-l constituie arabii independenți ar trebui să fie unul secular, liberal, constituțional, să semene cu cele ale Angliei sau Franței. De altfel, Azoury crede că se poate conta pe francezi pentru ca arabii să-și dobândească locul meritat în lume. Dar cei care vor vorbi mai târziu despre șansele unei națiuni arabe independente nu mai cred că pot conta pe francezi sau pe alte popoare.

Pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, musulmanii și creștinii manifestă tendința de a da „o formă mai seculară sentimentului lor național", cum spune Hourani (1993), care-l citează pe

Suleiman al-Bustani, otomanist, dar și partizan al unei identități arabe siriene: „Imperiul este teritoriul nostru [comun] (*watan*), dar țara (*bilad*) noastră este Siria” (p. 283). Alături de alți promotori ai „Renașterii” arabe, al-Bustani este conștient că există o entitate arabă, o limbă arabă și o cultură arabă. Această generație pregătește primele generații de naționaliști arabi. Politica promovată de Turcia va stimula radicalizarea acestor prime generații de naționaliști, născuți în cadrul Imperiului Otoman.

9.3. *Politica de turcificare promovată de Junii Turci*

Așa cum am văzut în cele arătate mai sus, arabii sunt implicați în luptele care se dau în sânul Imperiului Otoman, între partizanii sultanului Abdulhamid și adversarii acestuia, reformiștii care vor să transforme Imperiul într-o monarhie constituțională, în care toți să aibă drepturi egale, fie că sunt musulmani sau nu, fie că sunt turci sau nu. Atitudinea negativă a unor arabi față de sultanul „despot” este marcată și de pretenția acestuia la titlul de calif, ceea ce pentru arabi este de neconceput, chiar dacă mulți recunosc în Abdulhamid protectorul firesc al Islamului și al musulmanilor. Altceva ar fi dacă un arab, un *sharif* (descendent din familia Profetului) ar emite pretenții la califat; în unele cercuri, se afirmă că numai arabii pot salva Islamul de la decadență.

Mulți reformiști, arabi sau turci, și-au legat speranțele de mișcarea Junii Turci (1908), care-i atrage de partea sa pe toți cei care aveau interesul să pună capăt despotismului sultanului Abdulhamid. În momentul în care scopul comun este îndeplinit, o serie de contradicții interne ale mișcării ies la suprafață. Ele sunt rezumate astfel de Hourani (1993):

> Junii Turci vor o guvernare constituțională, care implică libertatea și egalitatea pentru toate elementele Imperiului. Dar ei vor, în același timp, să păstreze Imperiul și să-l

> întărească împotriva presiunii exterioare, ceea ce implică o guvernare centralizată și predominarea elementului musulman turc față de celelalte (p. 290).

Forța Imperiului ar trebui să fie dată de un patriotism otoman comun tuturor indivizilor, iar guvernul ar urma să-i trateze pe toți ca cetățeni, nu ca membri ai unei comunități sau ai alteia. Acest mod de a privi lucrurile îi nemulțumește pe cei care vedeau reformele ca având drept scop stabilirea egalității între diferite comunități, iar reacțiile nu întârzie să apară : pe de o parte, se manifestă tot mai mult naționalismele particulare (arab, armean etc.), iar pe de altă parte, ia naștere un naționalism turc, în locul celui otoman unificator de până atunci.

Din motivele arătate mai sus, reformiștii din Imperiul Otoman, Junii Turci, au impus limba turcă în toate școlile finanțate de guvern, deci și cele frecventate de arabi, ceea ce presupunea și că limba arabă, a Islamului, era predată ca o limbă străină, prin intermediul limbii turce, de către profesori care o cunoșteau destul de puțin. Elevii nu aveau voie să utilizeze araba atunci când vorbeau între ei și erau pedepsiți dacă o făceau chiar și în timpul liber. Pe de altă parte, numele arabe ale moscheilor, care erau numele unor personalități din istoria Islamului, au fost schimbate cu cele ale unor presupuși strămoși ai turcilor, precum Gengis-Han, Hulaku și Timurlenk. Cunoașterea limbii turce era o condiție indispensabilă pentru obținerea unui post în administrație și în provinciile locuite de arabi (vezi Suleiman, 1994, 2003).

Asistăm de fapt la manifestări ale naționalismului turcesc pe plan lingvistic, de tipul celor pe care le cunoaștem din alte părți, inclusiv în spațiul arab : limba „noastră” cea mai veche (mai frumoasă, mai logică) a suferit vicisitudinile timpului și trebuie să fie purificată, îndreptată și reformată, pentru a-și redobândi perfecțiunea inițială. O astfel de reformă lingvistică a fost preconizată, alături de altele care promovau turcificarea, și nu putea să nu aducă atingere poziției limbii arabe în Imperiul Otoman.

Geoffrey Lewis (1999) a vorbit despre „reforma lingvistică din Turcia” ca despre un „succes catastrofal”, referindu-se fără îndoială nu numai la purificarea limbii de elemente străine, ci și la adoptarea unor teorii elucubrante privind limba turcă drept limba începuturilor, aflată la originea tuturor celorlalte. Autorului i se pare „catastrofal” succesul reformei de purificare, în primul rând pentru că „ingineria lingvistică” a dus la recomandarea unui corp de „neaoșisme”, cuvinte turcești „originare”, unele adoptate și intrate în uz. Altele nu și-au făcut loc în limba modernă, în pofida eforturilor politice ale autorităților.

Turcii au împrumutat cuvinte din limba arabă mai ales după secolul al XI-lea, când o parte dintre ei au devenit musulmani (restul au trecut la Islam treptat, mai târziu). A fost vorba în primul rând despre cuvinte necesare practicării cultului islamic, apoi despre multe altele, din Coran, din textele referitoare la legislație și din altele legate de religie. Dar în vocabularul limbii turce intraseră nu numai cuvinte legate de religia islamică, ci și altele, din vocabularul științelor, al filosofiei și culturii în general. Nu toate au fost împrumutate direct din arabă ; unele au trecut prin persană (iranienii aveau deja un bogat vocabular de origine arabă, dar și termeni persani ce se refereau la credința și cultul islamic). Împrumutul de cuvinte din limba arabă (limbă semitică), dar și din limba persană (limbă indoeuropeană) duce la dispariția unor cuvinte de origine turcică despre care se presupune că erau echivalente, având chiar urmări de ordin gramatical.

Ideea adepților reformei era de a elimina toate acele cuvinte arabe și persane despre care se crede că au un corespondent în limba turcă. Termenii echivalenți nu se prezintă de la sine, ci trebuie găsiți și propuși ; după cum arată Lewis (1999), „listele” respective, menite să ducă la „purificarea” limbii, sunt mai mult decât ciudate, în sensul că sunt deseori inventate rădăcini turcice pentru a forma cuvinte care să le înlocuiască pe cele „străine”.

Reformă înseamnă și trecerea de la alfabetul arab la alfabetul latin, lucru care s-a înfăptuit fără ca limba turcă să

aibă de suferit, căci scrierea arabă utilizată înainte nu se potrivea limbii turce: scrierea arabă notează numai consoanele, lăsând vocalele (în număr de trei) să fie ghicite de către cei care cunosc structura limbii arabe. Menționăm aici și această reformă pentru că ea constituie un semnal pentru atitudinea generală de renunțare la tot ceea ce ține de limba arabă, de încercarea de desacralizare a acestei limbi din partea „non-nativilor”. Nu este de mirare că unii autori arabi au văzut aici o continuare în condiții noi a mișcării *shu‘ubiyya*, atribuită nearabilor care au aderat la Islam împotriva pretenției arabilor la supremație în califat.

Factorul politic își spune și el cuvântul; însuși primul președinte al Republicii Turcia, Atatürk (1923-1938), autorul unor numeroase reforme importante pentru Turcia modernă, intervine pentru a da consistență reformei lingvistice. El merge însă și mai departe decât propaganda conform căreia limba trebuie să-și recapete mitica puritate originară. Sprijinit de membrii Societății Turce a Limbii, încurajat de așa-ziși specialiști străini în turcologie mai mult sau mai puțin necunoscuți (un oarecare dr. Herman F. Kvergić de la Viena îi trimite un memoriu despre „psihologia” unor elemente ale limbilor turcice), el va utiliza toate mijloacele pentru a-și impune ideea conform căreia limba turcă este limba originilor, a „soarelui” (pornind de la ideea că un cuvânt care însemna „soare” – *Aa* – ar fi dat naștere, din vorbă în vorbă, tuturor celorlalte cuvinte din limbile turcice și din alte limbi) (Lewis, 1999, p. 57).

Se pare că astfel de povești despre originea limbii (care începe cu limba *noastră* sau cu o limbă sacralizată din diverse motive) există pretutindeni în lume. De când știința limbii a început să capete prestigiu (adică cel puțin de la greci încoace), unele etimologii „fantastice” pentru cuvintele noastre de toate zilele, precum și unele asocieri ciudate între sunete și realitatea pe care o exprimă sunt mobilizate pentru a oferi mărturii despre noblețea veche a limbii „noastre”, oricare ar fi aceasta. Miturile originii nobile se nasc ori sunt evocate atunci când existența sau identitatea comunității

sunt în discuție ; epoca naționalismelor a produs astfel de mituri, inclusiv la români.

9.4. *Reacțiile arabilor la politica de turcificare*

Am prezentat aici în linii mari ce înseamnă politica de turcificare în domeniul limbii, pentru că ea poate explica și dezvoltarea mișcărilor naționaliste în provinciile arabe ale Imperiului Otoman, și forma pe care o iau manifestările acestui naționalism. Araba nu mai beneficia de prestigiul de odinioară, iar arabii nu aveau motive să se simtă privilegiați. Se observă cum ei se delimitează încet-încet de Celălalt (turcul), imitându-l în unele forme de manifestare a identității prin intermediul limbii.

Politica de turcificare urmărea întărirea Imperiului și lichidarea tendințelor secesioniste pe care le manifestau celelalte popoare, mai ales arabii, ce reprezentau atunci cea mai mare categorie de non-turci. Rezultatul a fost altul decât cel așteptat, și anume consolidarea sentimentului apartenenței la comunitatea lingvistică arabă, a sentimentului propriei identități, care se conjugă acum la unii și cu ideea de secesiune. Yasir Suleiman (2003) subliniază dilema insolubilă în care se află autoritățile turcești atunci când își pun în practică proiectul de turcificare :

> Cu cât încurajau și promovau mai mult limba turcă, cu atât mai mult creștea rezistența vorbitorilor de arabă și de alte limbi împotriva limbii Imperiului. La fel, cu cât autoritățile făceau mai multe concesii arabei și altor limbi, cu atât sporea spaima și adversitatea pe care vorbitorii de limbă turcă o resimțeau față de aceste limbi și de vorbitorii lor și cu atât erau mai mari exigențele vorbitorilor acestor limbi pentru noi concesii (p. 96).

Turcii se raportează tot mai mult la o limbă turcă nealterată pentru definirea și păstrarea identității lor ; și arabii vor face acest lucru pentru limba lor, marcă a propriei identități.

Ei utilizează în acest scop presa, cărțile și societățile care se ocupă de limba națională : arabii o vor face la fel. Inițiative vin chiar din capitala Imperiului Otoman, întrucât aici se aflau mii de arabi pentru studii, afaceri și pentru a participa la administrarea Imperiului. Toate elementele pe care le mobilizaseră turcii pentru politica lor de turcificare (instituții educaționale, presă, diverse tipuri de asociații) constituiau un exemplu pentru cei ce voiau să-și promoveze propriul naționalism.

Iau naștere acum o serie de asociații care își propun să promoveze limba și cultura arabe, printre care Societatea pentru Renașterea Arabă, ce devine mai târziu, la „sugestia” autorităților, Societatea pentru Renașterea Siriană (cu sediul la Istanbul și cu o ramificație la Damasc). Membrii societății, specialiști în limbă, literatură și istorie arabă, se întâlneau periodic pentru a căuta mijloacele cele mai potrivite pentru a dezvolta și răspândi limba arabă în Imperiul Otoman. Se pare că, în cadrul unei asemenea reuniuni, s-a pus în discuție în limba arabă un poem din culegerea de poeme de vitejie (*hamasa*) a poetului arab clasic Abu Tammam. Celor prezenți nu le-a venit deloc ușor să utilizeze limba arabă literară, dar toți au căzut de acord să scoată din vorbire turcismele, „ca răspuns, se pare, la încercarea turcilor de a elimina din limba lor toate cuvintele arabe”. De asemenea, este propusă prezentarea unor conferințe în limba arabă, cu scopul răspândirii culturii arabe ; sunt propuse și alte metode, care acum par ciudate, cum ar fi îndemnul ca arabii să refuze să le dea pomană celor care nu cerșesc în limba arabă, utilizând formulele religioase clasice (*apud* Suleiman, 2003, p. 88).

În viziunea tuturor, limba arabă literară nu este doar o limbă a Islamului, ci și o formă a dicțiunii solemne în orice împrejurări. Cu timpul, ea apare ca singura legătură în stare să-i unească pe cei care se consideră arabi. Sentimentul apartenenței la o tradiție culturală comună, cea a culturii islamo-arabe din secolele ei de strălucire sau a culturii preislamice, nu se păstrează neapărat de-a lungul tuturor

acestor secole mai mult sau mai puțin întunecate care au urmat cuceririlor otomane, ci mai degrabă se regăsește, „renaște”. De aceea, „Renașterea” arabă, despre care am vorbit mai sus, își merită denumirea în măsura în care este înțeleasă ca reînnodare a legăturilor cu patrimoniul cultural, dar și ca redefinire a identității pornind și de la acest patrimoniu.

Capitolul 10

Naționalismul arab în perioada de decadență a Imperiului Otoman și după instalarea puterilor europene în zonă

10.1. *Pătrunderea europeană în Orientul Apropiat și reacția arabilor*

Chiar dacă în Europa se credea că despotismul conducătorilor turci trebuia să trezească reacția celor considerați oprimați, acest lucru nu s-a produs atât de repede cum se spera. Sistemul de protecție a diferitelor confesiuni (*millet*) convenea unora dintre cei care trăiau sub oblăduirea marelui imperiu. În rândul arabilor și al altora, nemulțumirile s-au acumulat treptat, mai puțin la popoarele din Balcani, care dobândesc recunoașterea lor ca naționalități distincte în cursul secolului al XIX-lea.

S-a spus cândva că puterile europene au profitat de nemulțumirile unora dintre supușii Imperiului Otoman pentru a-și promova propriile interese. De fapt, unele tendințe de influențare a țărilor aflate sub stăpânirea Imperiului Otoman se manifestaseră în atitudinea puterilor europene față de acestea înainte de căderea Imperiului. Acest lucru e confirmat de Georges Corm (2007), într-o scurtă istorie a Orientului Mijlociu din Antichitate până în zilele noastre:

> În prima jumătate a secolului al XIX-lea, pentru a-și întări dominația, fără a încerca încă dezmembrarea Imperiului,

> puterile europene s-au străduit să creeze naționalisme teritoriale, asupra cărora își exercitau influența politică directă, prin intermediul tuturor comunităților religioase (maroniți în Liban, caldeeni nestorieni în Irak și Persia, druzi în Liban, alauiți în Siria, copții din Egipt, catolicii din Albania etc.) sau etnice (armeni, greci, slavi, albanezi ortodocși, azeri, kurzi) aflate sub dominație otomană sau uneori persană (p. 23).

Rivalitatea franco-engleză se manifestă în Liban între 1840 și 1861 ; se pare că francezii i-au îndemnat pe maroniți să se elibereze de sub jugul otoman, iar englezii au încercat să contracareze influența franceză susținând o alianță a comunității druze cu otomanii (Corm, 2007, p. 84). În secolul al XIX-lea, englezii și-au extins influența politică și militară asupra Peninsulei Arabice și au continuat să se ocupe de acest teritoriu și mai târziu, în perioada primului război mondial și după acesta. Guvernul englez promite *sharif*-ului de la Mecca, Hussein Ibn Ali, constituirea unui regat arab în Hijaz, în „Semiluna fertilă" și în Mesopotamia, cu condiția ca arabii să se revolte împotriva turcilor.

S-a scris mult despre Marea Revoltă Arabă („Revolta din deșert"), mai ales din perspectiva enigmaticului colonel Lawrence (supranumit „al arabilor", tocmai datorită participării sale la această mișcare). O perspectivă complet diferită găsim în cartea lui Mahmud Abidat (1999), consacrată șeicului beduin Odah Abu Tayeh, care a participat la lupta contra turcilor sub imboldul *sharif*-ului și mai ales al fiului său Faysal. Se înțelege din această carte că triburile beduine ar fi fost atrase în această luptă împotriva turcilor nu numai de promisiunea unor beneficii, ci de atitudinea antiotomană care se crease datorită modului în care turcii tratau limba arabă, a Islamului și implicit arabismul. Beduinii erau obișnuiți să lupte (raziile în scop de pradă erau o formă de existență pentru ei), iar ideea „străinului" care le acaparează teritoriile era un imbold puternic pentru a intra în luptă. Odah Abu Tayeh, șeful de trib beduin, inteligent și curajos,

care a luptat alături de Lawrence, a rămas un fel de figură emblematică a acestei mișcări din deșert. Se pare că el a simțit destul de repede că participarea lui Lawrence la lupta arabilor are ceva suspect (deși activitatea sa în slujba Serviciilor Secrete britanice a fost dezvăluită ulterior) și a avut suspiciuni în legătură cu intențiile britanicilor care i-au îndemnat la luptă pe arabi. De la el ar fi rămas unele formulări cu care iordanienii se mândresc, citate în cartea menționată mai sus: „Ne-am ridicat la luptă ca să dobândim independența arabă, să fim o nație arabă islamică unită liberă și stabilă... Noi refuzăm cu totul orice dominație străină"; „Domnule Înalt Comisar Robert Samuel, ce știți dumneavoastră despre țara noastră?... Oare nu faceți și dumneavoastră expediții în țări îndepărtate, care depășesc miciile razii ale beduinilor în ceea ce privește jaful și prada?".

Dacă revolta ar fi fost cu adevărat a arabilor și îndreptată împotriva dominației otomane, ar fi fost prima manifestare comună, organizată a celor care se considerau arabi prin limbă. Unii autori (de pildă, Adeed Dawisha) încearcă să demitizeze această mișcare inițiată de englezi, în primul rând arătând cât de puțin a fost ea susținută de către arabi, alții decât cei care au inițiat-o. Adeed Dawisha afirmă că mișcarea lui Hussein Ibn Ali a fost inițiată de pe pozițiile Islamului, împotriva inovațiilor periculoase promovate de către Junii Turci, și s-ar fi dezlănțuit numai după ce otomanii au respins cererea adresată de *sharif* de instituire a unei monarhii ereditare în Hijaz. Aceasta îl determină pe Adeed Dawisha (2003) să afirme:

> Nu numai că motivele *sharifului* aveau puțin de-a face cu arabismul, dar sprijinul pe care l-a primit îndemnul la rebeliune din partea populației vorbitoare de arabă din Imperiul Otoman nu a fost nicăieri atât de spontan și de entuziast cum a fost descris, punând chiar sub semnul întrebării dacă revolta *sharifului* a fost sau ar putea fi numită „Marea Revoltă Arabă" (p. 35).

Înfrângerea otomanilor în primul război mondial și prăbușirea Imperiului care a urmat au făcut ca naționalismul arab

să capete treptat și o formă de manifestare politică. Participarea arabilor la război alături de britanici le dă posibilitatea să-și spună cuvântul atunci când se pune problema statutului ulterior al țărilor din zonă. Din această perspectivă poate fi privită și constituirea în Siria a primei entități cu administrație arabă, sub conducerea emirului Faysal, fiul *sharifului* Hussein, despre care a fost vorba mai sus. Aceasta s-a produs în urma victoriei trupelor conduse de emirul Faysal, care, sprijinit de britanici, și-a făcut intrarea în Damasc în octombrie 1918 în calitate de conducător al arabilor. O politică de arabizare este pusă repede în mișcare, sistemul de educație fiind reformat după un model asemănător celui european, cu contribuția eficientă a uneia dintre cele mai mari personalități ale naționalismului arab, Sati' al-Husri, despre care va fi vorba în continuare. Creștinii ocupă funcții în administrație și participă la luarea unor decizii privind politica țării. În martie 1920, un congres ce are loc în Siria proclamă independența Siriei mari, avându-l pe Faysal drept rege.

Dar această primă formă instituționalizată a naționalismului arab nu are o viață lungă. Între timp, francezii primiseră mandatul asupra Siriei, în cadrul înțelegerilor dintre francezi și britanici pentru împărțirea zonei, care au căpătat statut legal la Conferința de la San Remo, din aprilie 1920. Ei înțeleg să pună în aplicare mandatul și, fără să aștepte prea mult reacția lui Faysal, trimit acolo trupe ce înfrâng cu destulă ușurință o armată mică și prost echipată. Deși „scurtă și uneori haotică și ineficientă", această formă de guvernământ arabă a reprezentat „prima realizare în fapt a idealurilor naționalismului arab" (Dawisha, 2003, p. 43).

În ceea ce privește conținutul ideii de „naționalism", pentru sirienii de atunci, corect ar fi să se spună că el se referea mai degrabă la „sirianism". În negocierile cu puterile occidentale, ideea unei patrii a sirienilor revine adesea. Pe de altă parte, în acea perioadă, adică în anii '20 ai secolului trecut, problema relațiilor cu Irakul era pusă de către sirieni mai degrabă în termenii unei competiții decât ai unei relații frățești.

La mai puțin de un an de la încheierea misiunii sale în Siria, Faysal este instalat rege în Irak, sub mandat englez. Nu-l aștepta o sarcină ușoară, deoarece Irakul era divizat și atunci, și mai târziu în cel puțin trei zone distincte : cea arabă-musulmană-șiită din sud, cea arabă-musulmană-sunnită din centru și cea kurdă din nord. Sati' al-Husri, care îl urmează pe Faysal în Irak, este cel care creează un program menit să pună bazele unei educații în spiritul naționalismului în această țară, dar nu numai aici. Istoria urma să joace un rol important în această educație naționalistă. Manifestațiile în sprijinul cauzei arabe care au avut loc cu diverse ocazii arată că ideea națională își făcuse loc în Irak după anii '20. Irakienii își manifestă sprijinul față de sirieni atunci când aceștia se revoltă împotriva Franței, puterea mandatară, în 1925-1927, dar nu sunt singurii care o fac : chiar și populația Egiptului organizează cu acest prilej manifestații în sprijinul Siriei, împotriva puterii străine.

Evenimentele de după această perioadă arată că s-a produs o consolidare a influenței puterilor străine în zonă. În 1917, prin cunoscuta declarație a lordului Balfour, secretar la Foreign Office, comunităților evreiești din Europa li se promite un „cămin național" în Palestina. Sporirea numărului imigranților evrei în Palestina îngrijorează arabii și determină creșterea manifestărilor de solidaritate ale acestora. Revolta arabă din Palestina, care începe în 1936, este o ocazie de manifestare a acestei solidarități. De acum încolo, problema palestiniană va deveni una dintre temele care adună sub același stindard arabii din diverse țări.

În perioada mandatelor francez și britanic, aspirațiile naționaliste arabe, moderniste și democratice de peste tot suferă de frustrări. Înfrângerea în 1948 a armatelor arabe de către statul evreu

> va discredita definitiv regimurile politice pe care Franța și Anglia le-au instaurat la sfârșitul primului război mondial și va deschide era loviturilor de stat militare, a discordiilor interarabe și a dezvoltării mișcărilor islamiste de refuz al hegemoniei occidentale (Corm, 1999, p. 91).

10.2. *Naționalism și naționaliști în Siria după primul război mondial*

10.2.1. Contextul în care se dezvoltă ideea națională în Siria

Am arătat mai sus că nu se poate vorbi despre un naționalism arab înainte de primul război mondial, pentru că ideea desprinderii de Imperiul Otoman nu-și făcuse loc în spiritele arabilor aflați sub stăpânire otomană. Înfrângerea imperiului și dezmembrarea acestuia pun problema constituirii unor noi state, iar ideea de națiune arabă își face loc cu atât mai ușor, cu cât arabismul o pregătise în zona la care ne referim acum.

În această perioadă, o formă importantă de manifestare a ideii naționale este presa. Într-un articol consacrat primei generații de naționaliști arabi sirieni, plasată între 1918 și 1928, Nadine Méouchy (1995) insistă asupra avântului pe care l-a luat presa în perioada de după 1908, adică după ridicarea cenzurii instaurate de Abdulhamid : 30 de ziare apar la Beirut, 20 la Damasc, 12 la Alep, câte 7 la Tripoli și Ierusalim și alte câteva în orașe de o mai mică importanță. Ziarele se difuzează și indirect, prin discuții în diverse asociații, în cafenele sau pe stradă. Este important de notat că ziariștii sunt și militanți activi în slujba arabismului și mai apoi a naționalismului, că ei sunt adesea și educatori. Presa are deci un rol important în formarea naționaliștilor ce au preluat puterea în 1918, alături de Faysal, precum și în elaborarea „programului politic" al statului modern, al națiunii. Cât de mult au fost seduși intelectualii arabi din această generație de ideea (europeană) a statului-națiune o arată și spusele lui Edmond Rabbath (naționalist sirian de la începutul secolului), citat de Nadine Méouchy : „Datorită faptului că Europa a adoptat forma «națiunii», ea a ajuns astăzi să comande lumea" (p. 114).

Acești primi naționaliști cred că, pentru ca ideea națională să prindă contur, ea trebuie să fie cât mai larg răspândită, prin presă, asociații și învățământ, care aparțin, de altfel, în cea mai mare parte elitelor. Opinia publică este cea care trebuie să garanteze democrația, să exercite control asupra guvernaților. Când se spune că naționaliștii arabi nu s-au ocupat de conținutul ideii de națiune (adică democratizare, modernizare etc.), cele spuse mai sus, alături de alte dovezi, ar trebui să fie avute în vedere, pentru că sunt de natură să contrazică această opinie.

Dacă ideea unui stat arab independent a fost îmbrățișată de mulți sirieni, există divergențe de idei în legătură cu frontierele statelor ce ar urma să se constituie, precum și cu forma de guvernământ: monarhie sau republică? La acea dată, puțini erau cei care susțineau ideea unei națiuni arabe, idee încurajată de englezi. Cei mai mulți naționaliști vedeau acest stat arab unitar ca fiind Siria, în întregul ei, de la Munții Taurus și până în Sinai (acestora li s-a spus și „sirianiști"). Alții, mai puțini, vorbeau despre o unitate „libaneză", cea a Marelui Liban, care cuprindea provincii din Siria și era conceput, în esență, ca un stat creștin, constituit în jurul comunității maronite, chiar dacă erau acceptate și alte componente ale acestei entități teritoriale (acestei formațiuni i s-a spus *kiyan*, iar adepților săi *kiyan*-iști).

Important este să observăm că dezbaterile au loc și din perspectivă istorică, ceea ce încurajează interesul față de trecut și de istorie. Sirienii spun despre ei că sunt locuitorii dintotdeauna ai acestei zone, că arabii au imigrat aici din Peninsulă înainte de cuceririle islamice etc.

Rolul limbii arabe ca factor unificator nu este pus în discuție de nimeni. Problema religiei, a raportului dintre apartenența la o anumită religie și apartenența națională, este obiect de discuție acum și mai târziu, mai ales aici, în Orientul Apropiat, unde se pune mai acut problema relației dintre creștini și musulmani în cadrul aceleiași națiuni. Nu se vorbește niciodată despre laicitate, însă unii încearcă împăcarea elementelor fundamentale ale Islamului cu cele ale Creștinismului și ale

ambelor cu rațiunea, pentru a face din toate acestea unul dintre fundamentele ideii de patrie. Se vorbește despre „non-confesionalism" (*la-ta'ifiyya*), în ideea că religiile diferite și mai ales diviziunile din cadrul religiilor pot împiedica unificarea, dar nicicând nu se pune problema renunțării la religie. Nadine Méouchy (1995, p. 122) afirmă că din această perioadă datează adagiul deseori repetat de arabi până în zilele noastre : *hubbu al-watan min al-'iman* („dragostea de patrie [face parte] din credință"). Merită să fie citată aici una dintre concluziile autoarei menționate, chiar dacă oferă o imagine ușor idealizată a programului naționaliștilor arabi de acum un secol și jumătate :

> Putem să generalizăm spunând că a fi naționalist în Siria între cele două războaie mondiale înseamnă a revendica unitatea și independența și a împărtăși aceeași viziune politică și socială a modernității : guvernare constituțională, separarea spiritualului de temporal (fără ideea laicității), instrucția și valorizarea meritului, progresul social pentru toți, drepturile femeii și libertatea (p. 118).

Nadine Méouchy afirmă că naționaliștii arabi sirieni din prima generație n-au fost „revoluționari" ; „ei și-au propus să răspundă concret ocupației franceze, iar pe plan intelectual să răspundă problemelor puse de instaurarea unui stat modern" (p. 127).

Nu se poate stabili o linie de demarcație între prima generație de naționaliști sirieni, cea care a asistat la constituirea unei entități arabe sub conducerea lui Faysal și la dispariția acesteia, cea care a răspândit prin presă ideea arabismului, care a mobilizat mulțimile să susțină mișcările arabilor din alte țări, și cea care i-a urmat, din care fac parte și creatorii ideologiei naționalismului arab. Așa cum se va vedea în cele ce urmează, generațiile se întrepătrund, multe idei fiind comune.

Naționalismul este legat de viața urbană din Siria și din alte părți. Mulți dintre naționaliștii sirieni vin din Damasc

și Alep, orașe aflate în concurență, primul privind mai mult către vest, iar celălalt cu fața întoarsă mai mult spre Turcia și Irak. Dar, dincolo de aceste rivalități, existau alte tipuri de apartenențe privilegiate, în privința clanului sau a tribului, a religiei sau a sectei, a satului etc. Naționalismul sirian continuă multă vreme să fie privilegiat față de naționalismul panarab. Cel mai important ideolog al sirianismului este considerat Antun Sa'ada (ortografiat și Antoun Sa'dé). Născut în 1904 în Munții Libanului, într-o familie ortodoxă, el a emigrat împreună cu tatăl său în Brazilia și apoi în Statele Unite, de unde s-a întors în 1930. Înființează Partidul Național-Popular Sirian, care câștigă numeroși adepți, în pofida opoziției și hărțuielilor la care sunt supuși de către francezi. Este rău văzut și de către francezi, și de către partizanii panarabismului, iar în 1949 este arestat și executat (Dawisha, 2003, p. 97).

Ideea de bază a lui Antun Sa'ada este că nu există o singură națiune arabă, ci mai multe, corespunzând în linii mari celor patru zone geografice din care este compusă: Siria, Peninsula Arabică, Valea Nilului și Magrebul. În opinia sa, arabismul este „o noțiune *pur lingvistică, cu rezonanțe religioase*" (subl. n.). Există o „lume arabă", dar numai în privința limbii. Sirienii aparțin acestei lumi, dar acest lucru nu are implicații naționale. Despre „lumea arabă" se vorbește ca despre „lumea latină" sau „lumea anglo-saxonă", în care comunitatea de limbă sau de religie antrenează o solidaritate politică între națiuni distincte. În loc să fie preocupați de un naționalism panarab iluzoriu, arabii ar face mai bine să-și consacre eforturile dezvoltării diverselor națiuni arabe, componente ale lumii și civilizației arabe.

În schimb, Siria, teritoriu prin care Sa'ada înțelege tot ceea ce asirienii au cuprins în spațiul Imperiului lor din Antichitate, reprezintă o unitate din punct de vedere geografic, indiferent câte popoare au trăit acolo de-a lungul timpului: cananeeni, arameeni, hitiți, asirieni, chaldeeni, toți și-au lăsat pecetea pe acest teritoriu. Iar pentru Sa'ada nu contează comunitatea de rasă sau de sânge (aceasta ar

interesa numai popoarele primitive), ci modul de viață, rezultând din existența de secole pe un teritoriu comun. În opinia autorului, Siria istorică deține „o imensă moștenire culturală, dar aceasta nu este «orientală»; «oriental» înseamnă un spirit deturnat de la această lume, sublimat în misticism, în timp ce spiritul sirian este esențialmente pragmatic, faustian, orientat spre viitor” (vezi Rizq). Este o ocazie să vedem cum definește „spiritul oriental” o persoană care vine din Orient, dar care a trecut prin școala culturii europene.

Așa cum am mai arătat, revolta palestiniană din 1936 mobilizează toate forțele care militează pentru arabism, mai ales pe cele din Siria. Adeed Dawisha (2003, p. 110) crede că atât naționaliștii arabi, cât și sirianiștii s-au considerat direct implicați în sprijinirea luptei palestinienilor:

> Sentimentul sirian de solidaritate cu palestinienii a fost sporit de percepția multor sirieni, cum că, dincolo de înrudirea lor cu aceștia, ca arabi, ei formează latura sudică a Marii Sirii (*Bilad al-Sham*). La ambele nivele, cel al arabismului și al sirianismului, sirienii erau în mod special sensibili la preocupările și aspirațiile palestinienilor.

10.2.2. Ba‘thismul, promotor al naționalismului panarab

În aceste condiții s-a constituit în Siria, în cursul anilor ’40 ai secolului trecut, mișcarea națională pentru unitate arabă, care va da naștere Partidului Ba‘th. La originile mișcării sunt trei personalități: Michel Aflaq (creștin ortodox), Salah al-Din al-Bitar (musulman *sunnit*) și Zaki al-Arsuzi (*‘alawit*). Toți trei făcuseră studii în Franța și au militat apoi împotriva mandatului francez.

Congresul oficial de constituire a acestui partid are loc în aprilie 1947, la Damasc, în prezența a 250 de delegați din diverse țări arabe. Se spune că majoritatea participanților au fost musulmani sunniți și creștin-ortodocși, reprezentanți mai ales ai clasei mijlocii de la orașe. În 1953, Partidul Ba‘th

fuzionează cu Partidul Social Arab și își schimbă denumirea în Partidul Ba'th Arab Socialist. Unele ramificații ale partidului sunt constituite la Beirut și în Iordania, iar mai târziu ideile sale sunt răspândite și în Irak.

Partidul Ba'th Arab Socialist a sprijinit constituirea Republicii Arabe Unite în 1958, dar deziluziile sirienilor au urmat curând și uniunea este dizolvată, în urma unei lovituri de stat militare. Între timp, ideile ba'thiste câștigaseră teren în Irak, în competiția cu cele ale comuniștilor, care beneficiau atunci de un sprijin al maselor destul de consistent. Ba'thiștii ajung la putere în Irak în 1963, dar nu reușesc să se mențină decât nouă luni ; ei se vor afla din nou la putere în 1968 și vor continua să se afle la conducere prin Saddam Husayn până la căderea regimului și înlăturarea acestuia.

În toată această perioadă, Ba'thul sirian, care se rupsese de cel irakian, va continua să se afle la putere și să promoveze în diverse perioade o politică arabă sau cu accente regionaliste. Ideologia ba'thistă, considerată prima de tip naționalist-arab care se manifestă printr-o mișcare politică ajunsă ulterior la putere, este conținută, în esență, în ceea ce s-a numit „Constituția" Partidului Ba'th, adoptată în cadrul Congresului Național reunit la Damasc pe 4 aprilie 1947. Câteva dintre formulările acestui document și dintre „principiile de bază" merită să fie subliniate :

> – Arabii sunt o națiune unică, ce dispune de dreptul natural de a trăi într-un stat unic, liberă de a-și orienta capacitățile sale [...] ;
> – Patria arabă constituie o unitate politică și economică indivizibilă ; nici o țară arabă nu va putea reuni condițiile existenței sale proprii izolându-se de alte țări [...] ;
> – Patria arabă constituie o unitate culturală : toate deosebirile existente între fiii săi sunt superficiale și false, vor dispărea odată cu deșteptarea conștiinței arabe (*Ba'th. Etudes arabes*, 1982).

„Misiunea eternă" a Partidului Ba'th este una umanistă, internaționalistă ; socialismul este o necesitate inerentă

naționalismului arab ; suveranitatea aparține poporului ; „femeia dispune de toate drepturile cetățenești ; limba arabă este limba oficială a statului, recunoscută oficial pentru scris și învățământ” (nu se face nici o aluzie la limba vorbită).

Definiția arabului, așa cum este conceput de acest document al Partidului Ba‘th, sună astfel : „Arabul este cel a cărui limbă este araba, cel care a trăit pe teritoriul arab sau aspiră să trăiască acolo, cel care crede în apartenența sa la națiunea arabă” (*Ba‘th. Etudes arabes*, 1982, p. 16).

Probabil că în „Constituția” Partidului Ba‘th găsim o primă propunere de definire a limitelor geografice a teritoriului arab :

> Patria arabă este suprafața de pământ pe care locuiește națiunea arabă și care se întinde de la Munții Taurus și cei ai Pokht-i-Kuh, Golful Basra, Marea Arabiei, Munții Etiopiei, Sahara, Atlanticul și Mediterana.

Naționalismul naserist îl va concura pe cel ba‘thist, iar încercările de colaborare nu vor da roade. După 1967, naționalismul panarab va da înapoi.

10.2.3. Ideologie naționalistă și lauda limbii arabe la al-Arsuzi

Am menționat mai sus numele lui Zaki al-Arsuzi, întemeietor alături de Michel Aflaq și Salah al-Din al-Bitar al Partidului Ba‘th. Se spune că adevăratul ideolog al mișcării a fost Michel Aflaq, cel care vorbește despre „misiunea eternă” (*al-risala al-khalida*) a națiunii, cuprinsă în emblema însăși a partidului : „O singură națiune arabă cu o misiune nemuritoare”. Al-Arsuzi era, după cum vom vedea, un militant capabil să înflăcăreze masele, dar și un „filosof” respectat, un cercetător al limbii arabe din perspectiva „geniului” propriu. Personalitatea lui al-Arsuzi ne interesează aici mai ales din perspectiva preocupărilor sale pentru limba arabă, pe care le

considerăm o parte a ideologiei naționaliste pe care o profesează.

În această carte ne interesează nu numai opera autorului, ci și viața și activitatea sa, pusă în slujba ideii naționale. „La începutul secolul XX (în jur de 1900) s-a născut Zaki Najib al-Arsuzi, în orașul Latakia, pe țărmul sirian" – așa începe biografia ce prefațează ediția operelor sale, continuând cu prezentarea situației în care se afla Siria în vremea aceea, ca parte a Imperiului Otoman în curs de descompunere (al-Arsuzi, 1972). Sunt notate două fenomene importante care se manifestaseră la sfârșitul secolului al XIX-lea și al căror impact continuă în secolul următor : 1. deșteptarea poporului arab, devenit conștient de identitatea, autenticitatea și de noblețea sa străveche (*'asala* înseamnă și „autenticitate") ; 2. extinderea colonialismului occidental, care încearcă să scindeze Imperiul pentru a pune mâna pe bogățiile din Orientul Mijlociu. Încep să se manifeste primele semne ale mișcării naționale arabe :

> Arabii simt că ocazia este prielnică pentru redobândirea independenței și pentru realizarea unității lor. Se constituie asociații secrete și publice chiar în centrul teritoriului arab și în afara acestuia, se înmulțesc cluburile, reuniunile, contactele la toate nivelele (al-Arsuzi, 1972, p. 5).

Orașul Latakia, la fel ca alte orașe arabe, găzduiește și el ramificațiile acestor mișcări și curente, iar tatăl lui Zaki al-Arsuzi „joacă un rol esențial în cadrul lor". El se mută în Antiohia (azi, Antakiya), pentru a-și oferi un cadru mai adecvat activității sale în slujba ideii naționale, dar este exilat de autoritățile turcești la Konya, ca pedeapsă pentru această activitate. După spusele fiului său, a fost primul care a înălțat steagul arab acolo când devenise clar că Turcia a pierdut războiul.

Zaki al-Arsuzi își face studiile primare în Antiohia, iar liceul în Konya, între 1914 și 1918, unde învață turca și franceza (trimis la Beirut de tatăl său, își perfecționează

franceza). Este pasionat de matematici, îi uimește pe cei din jur prin repeziciunea cu care rezolvă cele mai dificile probleme. Însă perioada din urmă a Imperiului Otoman și cea a mandatului francez în Siria este una de mari frământări politice, în care adversitatea dintre arabi și turci se manifestă tot mai puternic. Al-Arsuzi este numit profesor de matematică în școli secundare ; astfel, îi cunoaște îndeaproape pe oamenii de rând, dar stârnește nemulțumirea autorităților, care îl trimit la închisoare. Consulul francez îi facilitează un transfer ca secretar al unei direcții de învățământ (*da'iratu al-ma'arif*), funcție care îi lasă timp să citească literatură, istorie și filosofie. Citește mai ales în franceză, însă are bogate cunoștințe de literatură arabă clasică.

Din 1927 până în 1930 se află în Franța, unde studiază filosofia și se pune la curent cu metodele științifice occidentale. Parisul i-a apărut ca „raiul pe care Dumnezeu l-a dăruit pământului" (al-Arsuzi, 1972, p. 8). Îl studiază serios pe Platon, a cărui influență se simte în opera sa. La Sorbona, lângă statuia lui Auguste Comte, Zaki al-Arsuzi a avut, după propria mărturisire, o experiență mistică, pe care a ascuns-o celor din jur, dar care i-a întărit credința că tot ceea ce există e o mărturie pentru Creator. Cu toate acestea, nu era mistic, nici ascet : îl interesa tot ce se afla în jurul său la Paris, unde „și-a dat seama că omenirea a intrat într-o nouă epocă a existenței sale, epoca eliberării de toate servituțile" (p. 9).

Se întoarce în Antiohia, încărcat cu experiențele pe care le-a trăit, plin de învățăminte pe care vrea să le comunice și altora. La școala unde predă, elevii au fost împărțiți de către „străini" (adică de francezi) în musulmani și creștini, iar el consideră că trebuie să-i amestece, pentru că nu trebuie să existe nici un fel de discriminări. Se înscrie în Clubul Ortodox și este ales ulterior președintele acestuia. Ca profesor, le predă elevilor ceea ce învățase în Franța : „libertatea și eliberarea de orice tiranie și exploatare" (al-Arsuzi, 1972, p. 10). Consilierul francez pentru probleme de învățământ îi atrage atenția că nu se află într-o școală franceză, că ideile sale nu sunt potrivite pentru o provincie aflată sub mandat. Ni se

spune că acesta a fost primul șoc pe care îl trăiește după întoarcerea din Franța. El spunea cândva că „fiecare om are două patrii : patria lui și Franța", dar acum află că „revoluția franceză pe pământ arab este o revoluție împotriva Franței" (al-Arsuzi, 1972, p. 10). În ziua aceea a înțeles că, arab fiind, trebuie să poarte peste tot mesajul arabismului, al eliberării totale. Este exclus din învățământ și se întoarce în Antiohia, după ce a predat și la școli din Alep și Deyr ez-Zor, pentru a-și continua misiunea de propagare a ideilor de libertate și egalitate.

Din punctul de vedere al lui al-Arsuzi, perioada 1934-1938 este una de entuziasm și avânt în istoria arabilor, perioada unirii lor sub stindardul arabismului. Autorul este convins că mișcarea pe care a inițiat-o se va extinde în întreaga lume arabă, că arabismul va „renaște", fapt pentru care a numit-o Ba'th („Renașterea" sau „Reînvierea") (al-Arsuzi, 1972, p. 11). El urmărește toate evenimentele locale și internaționale, le pune în discuție cu discipolii și îi îndeamnă să-i propage ideile în locurile în care se află, aceasta atunci când nu poposește el singur printre oameni și le explică simplu, pe înțelesul lor, ce se întâmplă și ce au de făcut. Al-Arsuzi capătă un mare prestigiu în zonă, iar oamenii se întreabă dacă ceea ce propovăduiește el nu este o revoluție sau chiar un război împotriva cotropitorilor. În vremea aceea, în jurul anului 1936, al-Arsuzi devine un fel de coordonator al mișcărilor naționale din întreaga Sirie. Înființează un ziar, *al-'Uruba* (*Arabismul*), care încearcă să formeze o opinie publică arabă unitară, să stimuleze acțiunea unită în sprijinul ideilor pe care le propagase și prin viu grai. I se spune „Profesorul", toată lumea îi ascultă și îi urmează îndemnurile.

Vremuri grele se anunță pentru provincia Iskandarun (Alexandretta), în care se afla, provincie locuită în majoritate de arabi, dar cu o minoritate turcească destul de semnificativă. Provincia este amenințată să fie luată de turci, iar el nu poate sta cu mâinile încrucișate. Umblă peste tot, vorbește cu oamenii, îi ascultă și este considerat de toți un simbol al luptei pentru arabitatea provinciei, dar autoritățile

se tem de el și îl aruncă în închisoare. Aceasta este atacată, unii deținuți sunt uciși, dar, înainte de a muri, toți întreabă dacă Profesorul este în viață.

Referendumul pentru soarta provinciei dă dreptate arabilor, dar armatele turcești, protejate de cele străine, ocupă Alexandretta. Al-Arsuzi este eliberat din închisoare, toți își pun speranțele în el, pentru că „atât timp cât este el viu, arabismul este viu și a lui va fi victoria" (al-Arsuzi, 1972, p. 15). Al-Arsuzi se întreabă, ca mulți dintre cei din jurul său, dacă să plece din provincia devenită componentă a Turciei ori să rămână aici; în cele din urmă, hotărăște să plece în Siria, lăsând în urmă toată averea, care era considerabilă. În anul 1938, Siria pregătește revoluția de eliberare, iar al-Arsuzi era destul de cunoscut. Tinerii, elevi și studenți, aflați în fruntea luptei găsesc în el îndrumătorul și conducătorul așteptat și-i propagă ideile pretutindeni. În prefața la care ne-am referit se spune că, în această perioadă, Profesorul s-a gândit să înființeze un partid politic căruia i-a dat numele al-Ba'th.

Puterea mandatară nu putea admite nici un fel de inițiativă politică ce nu venea de la ea. Al-Arsuzi a relatat o discuție pe care a avut-o la Damasc cu un ofițer francez de Siguranță în perioada în care se desfășurau mari manifestații și o grevă generală. Ofițerul spunea:

> Acestea sunt un tampon de siguranță pentru noi, pentru că ele canalizează ura populației, cu condiția să rămână în cadrul unor lozinci pe care noi le impunem. Vom pune capăt prin forță oricărei manifestații care nu este legată de noi. Adevărul, credința, sinceritatea și tot ce trebuie să-l caracterizeaze pe arab sunt adevărate, legitime, însă rămân suspendate pentru un timp indefinit, din moment ce războiul bate la ușă (al-Arsuzi, 1972, p. 16).

Al-Arsuzi nu ascultă avertismentul și continuă să publice și să vorbească celor din jurul său până când începe războiul și este obligat de legile excepționale să plece în Irak, unde continuă să predea filosofia și să mobilizeze tineretul timp

de aproape un an, după care revine în Siria. Își petrece diminețile citind ; în timpul după-amiezilor și vacanțelor le explică elevilor probleme filosofice dificile, iar seara, la cafenea, vorbește pe înțelesul tuturor celor de față despre problemele care îi preocupă pe toți : eliberarea și arabismul. Autoritățile militare iau măsuri împotriva lui. Îl obligă să parcurgă distanțe uriașe pe jos, de la Damasc la Homs și apoi la Latakia, însă convingerile sale rămân aceleași, fiind „conducătorul arabilor oriunde s-ar afla". Nu se plânge, îi tratează pe toți cu bunătate și blândețe. O voce pe care o aude în vis îi spune că Domnul îi va hărăzi o soartă mai bună.

În această perioadă, își continuă preocupările filosofice și finalizează cartea cu tilul *Geniul arab în limba sa*, pe care elevii lui o vor publica pe cheltuiala lor. În prezentarea introductivă a cărții se precizează că arabismul, până atunci un factor mobilizator, capătă și o dimensiune filosofică și umanistă. Autoritățile dau de înțeles că i-ar putea oferi un post într-un liceu, cu condiția ca acesta să nu fie în Damasc. Al-Arsuzi petrece trei ani la liceul din Hama (1945-1948), iar apoi patru ani la Alep, continuând aceleași preocupări, aceeași activitate. Evenimentele care au loc în lume în acest interval (înfrângerea hitlerismului, apariția unei noi orânduiri) îi dau speranțe și îi influențează gândirea, după cum se vede din lucrările de filosofie, morală și educație pe care le publică în această perioadă. Elevii săi, ajunși în unele posturi de răspundere, reușesc să-l readucă la Damasc, unde lucrează ca profesor până la pensionare (1952-1959). Publică în continuare lucrări ce se referă la probleme naționale, poziția sa rămânând neschimbată în privința unității arabe prin mobilizarea maselor, a împroprietăririi țăranilor și a educației științifice și tehnice a noii generații. Cea mai mare bucurie pentru el a fost anunțarea unirii Siriei și Egiptului, în care vedea nucleul unității arabe viitoare. În ziua în care unirea e proclamată, al-Arsuzi se află la Cairo, în prezența unor delegații din toată lumea.

Între 1960 și 1964, al-Arsuzi publică cinci cărți importante, ale căror titluri, în traducere, sunt următoarele :

Națiunea arabă: *misiunea, identitatea și problemele sale* (1960); *Vocea arabismului în provincia Iskandarun* (1961); *Când va fi guvernarea democratică* (1961); *Renașterea națiunii arabe și misiunea sa în lume. Limba arabă* (1963); *Republica ideală* (1964). Și la Damasc trăiește în condiții modeste, își poartă cu demnitate bătrânețea, până când se îmbolnăvește grav și moare în 1968.

Aceasta este biografia unui militant în slujba ideii arabismului, a unității și independenței siriene. Interesul pentru filosofie (dincolo de cel determinat de preocupări didactice) și pentru reflecția asupra limbii par mai degrabă plasate în tinerețea timpurie și spre bătrânețe. Saleh Omar (1996) a considerat ideile filosofice ale lui al-Arsuzi ca fiind baza filosofică a Partidului Arab Ba‘th. Titlul articolului în care și-a expus părerile nu are prea mare legătură cu conținutul și, fără voia sa, discreditează ideile despre limbă formulate de către al-Arsuzi.

Filosofia limbii pare să fi fost preocuparea principală a lui al-Arsuzi; din această perspectivă pot fi judecate ideile sale. Din punctul de vedere al istoriei gândirii lingvistice, teoriile lui al-Arsuzi se înscriu într-o direcție mai generală, având ca origine un celebru dialog platonician, care își găsește imitatori sau simpli urmași și în rândul arabilor, și în cultura europeană (pentru informații referitoare la aceste teorii, mai ales cele privind un simbolism fonetic extins, pe care îl preconizează și al-Arsuzi, vezi și observațiile noastre din secțiunea „Limba perfectă”).

De exemplu, unele observații cuprinse în lucrările lui al-Arsuzi (*Geniul arab în limba sa*, *Epistolă despre limbă*, *Limba arabă*) pot interesa în măsura în care se referă nu numai la „expresivitatea sonoră” (*al-bayan al-sawtiyy*) a cuvântului arab, despre care vorbiseră și alți autori cu multe secole înaintea lui, precum Ibn Jinni, ci și la „expresivitatea vizuală” (*al-bayan al-mar’iyy*). Iată cum procedează de multe ori al-Arsuzi: el găsește cuvinte care încep cu un grup de două consoane (în exemplul oferit de el: *kharaja* – „a ieși” –,

kharaba – „a străpunge”, „a ruina”, *kharra* – „a susura” și altele), le presupune înrudite semantic și le caută sursa, pe care deseori o găsește în rădăcini biconsonantice (în acest caz, *kh-r* ; să nu uităm că *kh* notează o singură consoană în limba arabă) care sunt imitative, în sensul că dau naștere unei impresii audio-vizuale care, în acest caz, afirmă autorul, este cea a curgerii apei și a străpungerii (de aici, „a străpunge”, „a demola” și „a ieși”, precum și altele pe care nu le mai menționăm).

Nu este greu să concepem că onomatopeele, grupuri de sunete care deseori se repetă, s-ar afla la originea unor cuvinte (în limba română, *a sâsâi, a fâlfâi* și chiar *a susura* sunt cuvinte de origine onomatopeică, adică au la origine imitarea unor sunete). Nu este exclus ca al-Arsuzi să aibă dreptate în privința cuvintelor menționate și poate și în cazul altora. Dar a încerca să faci din aceste observații o teorie a dezvoltării structurii fonetice și a semnificațiilor cuvintelor valabilă pentru toată limba arabă, de la începuturi și până astăzi, este o întreprindere riscantă, pe care știința limbii din zilele noastre n-o poate omologa. Nu degeaba al-Arsuzi vorbește mereu despre „intuiție”, o calitate atribuită vorbitorului de limbă arabă și, în primul rând, sieși.

Limba arabă este săracă în vocale (numai trei vocale diferențiază cuvintele între ele : *u, i* și *a*). Acestea servesc și drept mărci pentru cazuri pe care le putem echivala cu nominativul, genitivul și acuzativul. Al-Arsuzi atribuie o semnificație pentru fiecare dintre ele, pe care vrea s-o regăsească și în cazul altor mărci gramaticale, nu numai cele cazuale. De exemplu, vocala *i* ar marca dependența, atribuirea, și de aceea se regăsește și ca marcă de feminin, pentru că femeia este atribuită bărbatului, dependentă de el ; raportul este de la „activ” la „pasiv”, „toate dovedind superioritatea bărbatului asupra femeii” (p. 153). Teoria nu păcătuiește numai prin incorectitudine politică, ci și prin confundare genului natural cu genul gramatical. Aici nu ne interesează, însă, incorectitudine politică, și exagerările unor astfel de teorii, de tipul celor pe care le cunoaștem și din tradiția europeană.

Din când în când, mai ales în perioade de efervescență a ideii naționale, aceste teorii sunt reluate de naționaliști, fiecare având convingerea că în limba sa găsește o particularitate sau o sumă de calități importante pe care alte limbi nu le au, un „geniu" al limbii respective. Întotdeauna li s-a reproșat acestor teorii că vorbesc despre ceea ce sunetele le sugerează, ca și cum ar fi impresii comune tuturor vorbitorilor limbii respective, că derivarea unor semnificații din altele, pornind de la această presupusă imitație inițială, este absolut arbitrară și multe altele.

Ne interesează însă de ce crede al-Arsuzi că face un serviciu cauzei naționale, vorbind în acest fel despre calitățile deosebite ale limbii arabe.

Din această perspectivă, ne atrage atenția faptul că autorul își însoțește deseori observațiile privind finețea și înțelepciunea limbii arabe cu remarci de tipul : „Acest lucru nu-l înțeleg «intrușii» în limba arabă" (*al-dukhala'*), cu alte cuvinte, străinii care pretind că o cunosc (al-Arsuzi, 1972, p. 233).

Geniul limbii este o sintagmă care circula în epocă alături de *geniul nației*, la autori germani și francezi, cum ar fi Fichte și Renan, despre care se spune că i-au inspirat pe naționaliștii arabi, probabil și pe al-Arsuzi. O tentă „etnocentristă" poate fi percepută în felul în care vorbește el despre geniul arabilor, așa cum se reflectă în limba lor, în filosofia implicită pe care o cuprinde, în felul cum se referă la arabi și la semiți ca fiind dotați pentru cele ale spiritului, precum și la greci și occidentali, ca fiind îndemnați să descopere legile naturii (așadar, mai degrabă materialiști). Limba arabă, spre deosebire de altele, „vine din ceruri" ; se pare că, la acea dată, termenii pentru concepte mai pământene îi lipsesc, din moment ce al-Arsuzi recurge mereu la cuvinte din limba franceză pentru a explica ce vrea să spună. Este adevărat că, în felul acesta, autorul propune o serie de termeni echivalenți în arabă (din filosofie și psihologie, dar nu numai), într-un moment în care nu se punea încă atât de acut problema îmbogățirii vocabularului arab cu termeni deveniți necesari datorită dezvoltării științelor și tehnicii (glosarul de la

sfârșitul primului volum arată dimensiunile eforturilor lui al-Arsuzi în această direcție).

Limba arabă este „originală” și „originară”, fiind o limbă a originilor, așa cum deseori repetă al-Arsuzi. În opinia sa, ea poartă în sine semnele relației directe cu natura și constituie o dovadă vie pentru forma în care se prezentau limbile la începuturile lor, precum și un model pentru evoluția lor. Viziunea asupra limbii pe care al-Arsuzi vrea s-o așeze la temelia națiunii arabe este o viziune mitică. Ceea ce pentru alții este primitiv, pentru cei care împărtășesc această viziune este originar, autentic și nobil (*'asil*). „Filosofia” limbii pe care o propune este una militantă de fapt, este o ideologie pusă în slujba ideii naționale, care nu poate fi judecată după criteriile unei științe neangajate.

Arabii au fost întotdeauna preocupați de cuvânt, elocvență și retorică. „Minunea” profetului arab, subliniază al-Arsuzi, este Coranul arab, patrimoniul lor cultural este mărturia geniului arab, iar această limbă este superioară celorlalte, aflându-se la originea lor. Asemenea afirmații au fost cu siguranță înțelese de compatrioții lui al-Arsuzi într-un moment în care apelul la strămoși, la începuturi, era un factor de mobilizare pentru reînvierea conștiinței naționale.

10.3. *Egiptul în epoca redeșteptării conștiinței naționale*

10.3.1. Egiptul până la obținerea independenței: scurt excurs istoric

Cea mai mare dintre țările arabe de astăzi, Egiptul, se poate lăuda cu o istorie îndelungată pe același teritoriu pe care îl avea și în mileniul al IV-lea î.e.n. În epoca veche (faraonică), Egiptul a dus războaie de cucerire și a fost cucerit în mai multe rânduri, ceea ce nu l-a împiedicat, inclusiv în perioadele când fusese dominat (de exemplu, de perși, de armatele lui Alexandru cel Mare, de romani sau de bizantini)

să dezvolte o cultură ce a reușit în mai multe rânduri să se impună în Mediterana.

Arabii au cucerit Egiptul în 637 și au reușit să transfere acolo limba arabă și, în mare măsură, religia islamică. O parte din populația coptă locală a rămas creștină până astăzi. În secolele de strălucire a culturii arabe, Egiptul a dat literați, savanți și filologi ce rivalizau cu cei din marile centre ale culturii arabe despre care am pomenit. În perioada Imperiului Abbasid, începând cu secolul al IX-lea, Egiptul a dispus de autonomie sub guvernatori turci, apoi de independență sub diverse dinastii, cea a Fatimizilor fiind cea mai cunoscută (în 969, în timpul acestei dinastii, a fost fondat orașul Cairo). Numele califului fatimid Saladin, întemeietorul dinastiei Ayubiților, este cunoscut mai ales datorită rezistenței sale în fața cruciaților, de care este înfrânt în cele din urmă. Puterea este preluată de mameluci (la origine, sclavi de origine turcică), care au ajuns ofițeri. Aceștia nu guvernează numai Egiptul, ci și Siria, Libanul și Palestina.

Așa cum am arătat mai sus, Egiptul a fost integrat în Imperiul Otoman (orașul Cairo este ocupat în 1517), în cadrul căruia a dispus de autonomie, dar tot sub guvernatori străini. Multă vreme, campania lui Napoleon în Egipt (1798) a fost considerată un început al modernizării nu numai în Egipt, ci în întreaga zonă arabă. Acest tip de „modernitate" pe care îl aduce cu sine armata franceză nu pare să se bucure de aprecierea tuturor. Charles Vial (1979, p. 5) face referiri la cronicarul acelor vremuri, al-Jabarti, care își manifesta nemulțumirea față de bulversările pe care le aduce prezența ocupantului francez, printre altele, în ceea ce privește comportamentul femeilor:

> Stricăciunea începe cu femeile străine, care se plimbau prin oraș cu fața descoperită, îmbrăcate țipător, vorbind și râzând cu oricine. Exemplul lor este contagios, și musulmanele căsătorite cu francezi se plimbă și ele cu bărbații și se amestecă în treburile lor.

Hanna al-Fakhuri nu pare să aibă îndoieli în legătură cu rolul pozitiv al campaniei lui Napoleon în pregătirea condițiilor

necesare Renașterii în această țară, pentru că Napoleon n-ar fi dorit să cucerească țara numai prin război, ci și prin știință și cunoaștere. Înființarea unor școli franceze, în care se predau științele moderne, înființarea Academiei, demararea săpăturilor arheologice, înființarea de biblioteci și de periodice egiptene (în limba franceză) și înființarea unui teatru au dus la un transfer de civilizație și mentalități, la conștientizarea de către egipteni a drepturilor lor (al-Fakhuri, f.a., p. 896). Domnia lui Muhammad Ali (1805--1848), viceregе de origine albaneză, continuă opera francezilor prin înființarea unor școli, prin trimiterea unor misiuni în Europa, dar merge mai departe, adoptând limba arabă în administrație, prin încurajarea traducerilor, a presei, a tipăririi unor cărți originale. Muhammad Ali a introdus un program de reforme în economie și armată în vederea modernizării Egiptului. Preocupat să-și doteze țara mai ales cu cadre tehnice, el trimite o serie de misiuni în Europa. Astfel, ajunge la Paris și egipteanul al-Tahtawi, care, așa cum am văzut, evocă într-un mod foarte interesant contactul cu civilizația europeană.

Construcția Canalului de Suez, începută în 1854, aproape că aduce Egiptul în stare de faliment, îndatorându-l la băncile occidentale și fără șanse de a putea scăpa de datorii. Această situație duce la instaurarea unui protectorat britanic în Egiptul rămas încă parte a Imperiului Otoman (oficial, protectoratul este declarat după primul război mondial). O primă reacție față de prezența britanică apăsătoare și împotriva *khedivului*, suveranul aliat al britanicilor, este revolta condusă de Urabi Pașa, un colonel de origine modestă, dar care reușește să atragă de partea sa o mare parte a populației din Egipt. Revolta este înăbușită (condițiile rezultă din ceea ce urmează), însă constituie un semnal că mișcarea națională egipteană începe să-și manifeste puternic existența în cursul acestei perioade. Lozinca „Egiptul pentru egipteni”, care circula în epocă, atrage atenția asupra „naționalismului teritorial”, care s-a manifestat în Egipt cu mult înaintea naționalismului arab.

*

Istoria oficială, indiferent din ce parte vine, este, după cum se știe, cea a evenimentelor : atmosfera generală în care acestea se desfășoară este surprinsă mai degrabă de scriitori. În cele ce urmează, mă voi referi la un scriitor care vizitează Egiptul în perioada când prezența britanică în această țară începe să se facă tot mai mult simțită ; este vorba despre romancierul portughez Eça de Quierós, jurnalist în același timp, critic la adresa mai-marilor lumii și în primul rând a britanicilor. Supărarea lui față de ceea ce se întâmplă în Egipt se manifestă printr-o serie de articole trimise unui ziar din Brazilia între 27 septembrie și 24 octombrie 1882, fiind provocate mai ales de bombardarea Alexandriei de către Marina Regală Britanică la 11 iunie 1882 (vezi Eça de Quierós, 2008). Acest lucru a avut loc în perioada când britanicii, care avuseseră întregul control al economiei și finanțelor din Egipt după criza provocată de îndatorarea ce a urmat construcției Canalului de Suez, văd scăpându-le din mână acest control ca urmare a revoltei conduse de colonelul Urabi și au decis să acționeze în colaborare cu francezii.

Eça de Quierós scrie primul articol la două săptămâni de la bombardarea neașteptată a Alexandriei, cândva un oraș prosper și care acum „pentru a patra oară în istoria sa, a încetat să existe". El prezintă pe scurt reformele preconizate în Egipt de Urabi : abolirea autorității absolute a *khediv*-ului ; un Egipt guvernat de o adunare aleasă pe cale democratică ; abolirea privilegiilor străinilor (înainte, aceștia nu plăteau impozite, erau judecați de tribunale speciale și aveau dreptul exclusiv de a ocupa unele funcții publice). Eça de Quierós remarcă ironic, după ce rezumase revendicările mișcării conduse de Urabi :

> Acestea erau, în rezumat, abominabilele idei ale lui Arabi [adică Urabi – n.n.], și cu greu ne putem imagina indignarea apoplectică pe care ele le-au provocat Franței republicane și Angliei libere. Arabi le-a apărut ca un barbar (Eça de Quierós, 2008, p. 24).

Un ultimatum este adresat de către aliați *khediv*-ului, care ar fi tebuit să-l demită și să-l exileze imediat pe Urabi, de fapt, stăpânul Egiptului în acel moment. Sultanul Abdulhamid este atras și el în acest complot pentru îndepărtarea lui Urabi ; el trimite un mesager în acest scop, dar lucrurile nu se schimbă. Propaganda aliaților încearcă să atragă de partea sa opinia publică europeană, pretinzând că străinii sunt masacrați de către arabi pe străzile din Alexandria. Chiar înainte de aceasta, „europenii nu aveau decât dispreț pentru egipteni", un „absurd dispreț pentru o rasă nobilă, căreia civilizația îi datorează atât de mult" (Eça de Quierós, 2008, p. 36). În privința egiptenilor, ei percep europeanul drept cea mai teribilă plagă a Egiptului :

> O nouă invazie de lăcuste, venind nu din cer, unde răsună mânia lui Iehova, ci din pacheboturile Mediteranei, cu o cutie de pălării în mână, pentru a se răspândi pe valea Nilului și a-i devora bogățiile (Eça de Quierós, 2008, p. 37).

Eça de Quierós face observații și în legătură cu felul în care se manifesta în Egipt rivalitatea anglo-franceză, păgubitoare pentru finanțele, și așa bolnave, ale țării ; când Franța instala un francez la conducerea Finanțelor, Anglia instala un altul la cârma Marinei și așa mai departe : „peste tot, Egiptul nu vedea decât fețe străine, nu auzea decât limbi străine, nu simțea decât interese străine". Eça de Quierós afirmă că, la Alexandria, străinii n-au făcut decât să instaleze case de toleranță, cafenele zgomotoase, încât simțeai nevoia să te odihnești într-o cafenea arabă liniștită, unde oamenii se comportau decent.

Pretextul intervenției străine l-a constituit incidentul dintre un englez și un arab pe străzile Alexandriei, care a dus la o confruntare între englezii înzestrați cu carabine și arabii înarmați doar cu bâte. Acest incident, în care au murit o sută de creștini și trei sute de arabi, a fost calificat de presă drept „masacrarea creștinilor de către arabi" : „departe de mine ideea de a fi dezagreabil față de frații mei întru Cristos, dar

eu aş sugera respectuos să se vorbească mai degrabă despre *uciderea musulmanilor*", spune Eça de Quierós (p. 47).

Englezii declară imediat că „Egiptul a căzut în anarhie" şi-i invită pe aliaţii occidentali să participe la pacificare, lucru pe care aceştia nu se grăbesc să-l facă. Mai târziu, pretinzând că forţele lui Urabi se pregătesc de luptă, aliaţii bombardează Alexandria. Populaţia fanatizată a Alexandriei se dezlănţuie, distrugând tot ce mai rămăsese. Eça de Quierós nu are dubii : „englezilor le revine responsabilitatea catastrofei..." ; dar vina este a „uzurpatorilor" din Europa, a celor mari, care se poartă ca nişte bandiţi de joasă speţă. Iar Eça de Quierós face următoarele previziuni :

> Mica proprietate în materie de politică se apropie de sfârşit. Pământul întreg va fi în curând în mâinile a patru sau cinci mari proprietari... Ieri era Tunisia, pentru că Franţa avea nevoie să protejeze frontiera algeriană. Astăzi este Egiptul, pentru că Anglia are nevoie să-şi asigure controlul drumului către Indii. Mâine va fi Olanda, pentru că Germania nu va putea trăi fără colonii. Apoi Serbia, din motive pe care Austria le va face cunoscute în timp util. Mai târziu România, pentru că Rusia este puternică. Apoi Belgia, pentru că aşa este... (p. 72)

Din fericire, previziunile lui Eça de Quierós nu s-au realizat întocmai.

10.3.2. Egiptul independent : câteva repere

Deşi dobândise o independenţă formală faţă de britanici încă din 1922, Egiptul nu îşi dobândeşte independenţa reală decât după cel de-al doilea război mondial, când trupele britanice se retrag din Cairo, reducându-şi prezenţa şi în Canalul de Suez. Rolul său în întreaga politică a lumii arabe devine tot mai evident.

Pentru prima oară, arabii realizează o formulă de unitate naţională în cadrul Ligii Arabe, care ia fiinţă la Cairo în

1945. Marea Britanie își exprimase încă din 1941 sprijinul pentru aspirația arabilor către unitate. Se spune că Anthony Eden (prim-ministrul care a demisionat după criza Suezului) a afirmat într-un discurs căruia i s-a făcut o publicitate extinsă :

> Această țară [Marea Britanie – n.n.] are o lungă tradiție a prieteniei cu arabii. Mi se pare firesc și just în același timp ca legăturile culturale și economice, precum și cele politice dintre țările arabe să fie strânse. Guvernul Majestății Sale, în ceea ce-l privește, își va oferi întregul sprijin oricărei formule care va obține aprobarea generală (*apud* Polk, 1980, pp. 187-188).

În perioada de după război, toată atenția este îndreptată către Palestina. După încheierea mandatului asupra Palestinei, în 1948, arabii încearcă să intervină în mai multe rânduri, dar cu puține forțe și cu puțin succes. Neînțelegerile dintre unele state arabe constituie și ele un element ce explică înfrângerea arabilor în primul război palestinian. Statul evreu încheie acorduri de armistițiu bilaterale *separate* cu fiecare stat arab în parte, astfel încât unitatea arabă ce stătea să se nască a căpătat o grea lovitură. A fost o ocazie de meditație și pentru cel care va deveni cel mai popular lider arab în perioada următoare, Gamal Abdel Naser.

În ianuarie 1950 au loc alegeri generale în Egipt, câștigate de partidul Wafd, un partid „egiptianist", cum s-a spus, adică promotor al identității egiptene, al ideii specificului egiptean mai degrabă decât al unității arabe. Ca urmare a manifestărilor de nemulțumire din partea populației, guvernul recurge la o serie de măsuri represive, care la rândul lor duc la noi demonstrații. Începe să se vorbească despre o organizație, Ofițerii Liberi, apărută în rândul armatei ; aceasta preia puterea în iulie 1952, arestează o serie de persoane oficiale și îl obligă pe regele Faruk să abdice și să părăsească țara.

Situația nu se stabilizează imediat după aceste evenimente. În cartea sa *Filosofia revoluției*, Gamal Abdel Naser

recunoaște că se așteptase la un sprijin mai mare din partea întregii națiuni pentru mișcarea pe care o inițiase.

10.3.3. Naser și naserismul

Locul lui Naser în istoria naționalismului arab este foarte important. Prin el, Egiptul „egiptianist" trece pentru prima oară la o politică arabă, la un panarabism care a căpătat numele de „naserism". Influența pe care o exercită politica lui Naser se datorează în mare măsură și prestigiului pe care Egiptul de atunci îl avea pe plan cultural în lumea arabă. Deschis influențelor occidentale cu un secol înaintea restului lumii arabe, cu un nivel de educație superior altora, cu ziare și reviste numeroase, care circulau în toate țările arabe, cu o industrie a filmului care n-a încetat până acum să câștige adepți pretutindeni, cu scriitori care nu aveau rivali și profesori ce au răspândit limba arabă în zone unde aceasta se afla în adormire (nordul Africii și zona Golfului), Egiptul avea toate condițiile să fie ascultat și urmat de popoarele care își doreau eliberarea și modernizarea. Radioul a avut un rol important în propagarea politicii egiptene în afara Egiptului. „Vocea arabilor" devine, după cum s-a spus, principalul vehicul de propagare a ideilor lui Naser. La toate celelalte elemente care asigură audiența postului se adaugă capacitățile oratorice ale liderului egiptean:

> Un vorbitor uluitor, care își hipnotiza ascultătorii și-i ținea cu atenția concentrată pe toată durata discursurilor lui, de obicei lungi, Naser avea un talent special pentru manipularea creatoare a limbii arabe, un instrument lingvistic ideal pentru trezirea emoției și producerea reacției dorite în auditoriul său. Stăpânea foarte bine araba clasică și nu se temea să o împăneze cu dialectul egiptean, ca să graveze în conștiința ascultătorilor săi o imagine „populară" a sa, cea a unui om obișnuit (Dawisha, 2003, p. 149).

Darurile oratorice și perfecta stăpânire a limbii făceau parte din charisma lui Naser, despre care s-a vorbit mult. Dar

toate capacitățile sale nu ar fi fost probabil de-ajuns dacă nu ar fi întâlnit o atmosferă prielnică pentru triumful ideii naționale în Egipt și în alte țări arabe, dacă epoca în care a condus Egiptul nu ar fi fost una a luptei antiimperialiste în țările arabe și nu numai aici. Să nu uităm că Naser a fost și unul dintre inițiatorii mișcării de nealiniere, care a însemnat mult în epoca de confruntare a celor două mari blocuri. Prestigiul internațional al liderului egiptean i-a întărit pozițiile și pe plan arab.

Poziția sa a fost consolidată la început prin câteva inițiative importante, imediat după 1950 : reacția față de constituirea Pactului de la Bagdad, naționalizarea Canalului de Suez (1956), constituirea Republicii Arabe Unite (1958). Participarea Irakului la un pact inițiat de americani și care nu includea alte țări arabe a primit replica imediată din partea Egiptului, care s-a aliat cu Siria și Arabia Saudită pentru a izola Irakul din punct de vedere politic. Propaganda împotriva Pactului are succes, cu atât mai mult cu cât este dusă la început nu de pe poziția celuilalt „Pact” (cel condus de Uniunea Sovietică), ci de pe pozițiile mișcării de nealiniere, care începe să se manifeste după Conferința de la Bandung, din 1955. Pe plan concret însă, politica lui Naser se îndreaptă mai târziu către blocul răsăritean, de care are nevoie pentru arme și sprijin de toate felurile. În toate aceste inițiative, liderul egiptean este sprjinit de conducătorii arabi, care îl consideră „sufletul arabismului”. Un gest care a avut mari repercusiuni este naționalizarea Canalului de Suez, mișcare ce provoacă reacția Franței, a Angliei și a Israelului. Naser rezolvă cu abilitate criza ; Canalul de Suez rămâne al Egiptului, iar acest lucru îi va spori popularitatea în lumea arabă și nu numai. Pe la sfârșitul anului 1956, „naționalismul arab devenise ideologia dominantă”, iar Naser era recunoscut drept liderul său și depozitarul conștiinței naționale (Dawisha, 2003, p. 184).

Alte ideologii competitoare își făcuseră loc în spațiul arab : extremismul islamic, în forma pe care o reprezentau Frații Musulmani, și comunismul, cu ecou mai ales în rândurile

tinerilor din Irak și Siria. Dar în Siria, opinia majoritară, incusiv cea a conducătorilor politici, era de partea realizării unei uniuni cât se poate de strânse între Siria și Egipt, iar sirienii urgentează această uniune. Ea este proclamată la 1 februarie 1958, sub numele de Republica Arabă Unită. Însă unitatea este înțeleasă diferit de către cele două părți, astfel încât Republica nu are viață lungă. În 1961 ea este desființată practic de un grup de ofițeri ce preiau puterea în Siria, care le cer egiptenilor să părăsească țara și organizează acolo alegeri generale. Încercări de a găsi o formulă de federalizare au existat mai târziu, venind mai ales din partea reprezentanților sirieni și irakieni ai Partidului Ba'ath și mizând pe prestigiul pe care acesta și-l mai păstra încă. Nici măcar o formulă de unitate între Siria și Irak nu a putut fi realizată. Naționalismul teritorial s-a afirmat peste tot în detrimentul naționalismului panarab. Ideea de „solidaritate" a țărilor arabe în fața unor amenințări comune (mai ales Israelul) ia locul ideii de unitate.

În iunie 1967 izbucnește Războiul de Șase Zile dintre Israel și Egipt. Armata israeliană obține victoria în aer și la sol și se instalează pe malul de est al Canalului de Suez. Iordania intervine și ea în luptă, apoi Siria, care pierde atunci Înălțimile Golan și își vede armata decimată. Harta zonei pare schimbată, economia țărilor implicate are serios de suferit, iar costul psihologic al înfrângerii este și mai mare. Reacțiile marilor puteri sunt asemănătoare, reflectându-se în rezoluția Consiliului de Securitate nr. 242, care va fi invocată deseori de-a lungul timpului. Pornind de la neacceptarea ocupării unor teritorii prin forță, rezoluția cere stabilirea păcii juste și durabile în Orientul Mijlociu, pe baza unor principii, printre care se află și cel care a constituit un subiect de dispută, din cauza unei formulări care lasă loc interpretărilor, prin care se cere „retragerea forțelor armate israeliene din *teritoriile* ocupate" ; articolul hotărât este omis în varianta engleză, dar este prezent în textul francez (*territories* față de *les territoires*), dând de înțeles că este vorba despre *unele* teritorii sau despre *toate* teritoriile.

Naser se stinge din viață după o lungă perioadă de suferință. Politica lui Anwar Sadat, care îi ia locul, oscilează între cea particular „egiptianistă" și cea care promova unitatea arabă. Un nou război împotriva Israelului este pus la cale de Egipt și Siria ; acesta continuă, cu o mai mare și apoi mai mică intensitate, până în mai 1974, când intervenția Marilor Puteri determină încetarea luptei. Urmează în Egipt o perioadă de pace și stabilitate, de cultivare a unor bune relații cu alte țări arabe, ce îi recunosc rolul conducător, inclusiv în cadrul Ligii Arabe. Relații bune sunt cultivate și cu Occidentul de către Egipt, dar și de către alte țări arabe.

10.4. *Naționalismul arab și alte identități în lumea arabă modernă*

Constituirea ideologiei panarabismului, punerea sa în practică în câteva țări arabe atunci când a fost favorizată sunt bine reprezentate de viața și activitatea lui Sati' al-Husri, motiv pentru care evocarea personalității și operei sale poate contribui la înțelegerea felului în care s-a născut și maturizat ideologia naționalismului arab.

10.4.1. Națiunea și limba arabă la Sati' al-Husri

Sati' al-Husri s-a născut, probabil, în Yemen, în 1882, într-o familie de funcționari sirieni musulmani, dar și-a făcut studiile și a petrecut o parte din tinerețe la Istanbul. A învățat turca și franceza înaintea limbii arabe literare și a fost un „otomanist" convins, iar apoi un partizan al Junilor Turci, înainte să devină un naționalist arab acerb. A studiat în Europa, unde s-a pus la curent cu ideile naționalismului care circulau în acea vreme, mai ales cu cele ale romanticilor germani. La întoarcere, devine funcționar al Imperiului în Balcani și are ocazia să cunoască personal mișcările de eliberare de sub jugul turcesc din această zonă, pe care le va evoca mai târziu ca model pentru mișcarea națională arabă.

Arabismul său datează, după unii autori, din jurul anului 1916. După această dată, îl găsim în Siria, unde, în scurta perioadă de independență siriană (1918-1920), ocupă posturi înalte în domeniul învățământului. După 1920 îl găsim în Irak, unde îl însoțește pe regele Faysal, pe atunci, speranța partizanilor arabismului, și unde are, de asemenea, funcții importante în educație și învățământ. Revine în Siria mai târziu, după o lovitură de stat eșuată a unor ofițeri arabi împotriva monarhiei probritanice (1941). Ultima parte a vieții (18 ani) o petrece în Egipt, unde scrie cea mai mare parte dintre lucrările sale. Moare în 1967 la Cairo, după o lungă carieră la Liga Statelor Arabe, în cadrul căreia a avut funcția de director al direcției culturale.

Această ultimă perioadă este una în care face bilanțuri și își pune întrebări nu doar în privința viitorului națiunii arabe, ci și a trecutului ideii naționale la arabi ; „De ce am întârziat în ceea ce privește conștiința națională ?" este titlul unei conferințe incluse în culegerea intitulată *Opinii și discuții despre naționalismul arab*. Ideea centrală a conferinței este că întârzierea în constituirea conștiinței naționale a arabilor este o cauză importantă a întârzierii lor în privința dezvoltării economice și politice.

Al-Husri afirmă că națiunea arabă a trecut prin epoci de dezvoltare ce o așezau în fruntea popoarelor lumii ; autorul lasă la o parte istoria străveche, pentru a se referi numai la epoca glorioasă care a urmat cuceririlor arabe ; secole de-a rândul, știința și cultura arabă au devenit izvorul din care s-au adăpat culturile europene. Mulțimea de cuvinte arabe intrate în limbile europene demonstrează că, în Evul Mediu, arabii se considerau înaintea altor popoare din punctul de vedere al dezvoltării civilizației (unele cuvinte din limbile franceză și spaniolă, majoritatea existente și în limba română, reprezintă o dovadă a acestei superiorități : *muselină*, *damasc*, *algebră*, *alambic*, *azimut* etc.). Pe vremea aceea, gânditorii și oamenii de știință recunoșteau că nu poți adânci cunoașterea științelor și filosofiei fără să cunoști scrierile arabilor : „și noi ne întrebăm azi dacă științele moderne pot fi predate în limba arabă" (al-Husri, 1956, p. 139).

După această perioadă, cultura și știința arabe și-au întrerupt dezvoltarea vreme de mai multe secole, în timp ce europenii au trecut prin Renaștere, datorită, în parte, științelor pe care le-au preluat de la arabi. Ei și-au continuat dezvoltarea într-un ritm tot mai rapid, iar arabii au rămas în urmă, și nici măcar nu au fost conștienți de această înapoiere până relativ de curând, acum un secol (afirmațiile sunt făcute pe la mijlocul secolului trecut): „am rămas în urma caravanei civilizației, dar ne străduim s-o prindem din urmă" (al-Husri, 1956, p. 140).

Al-Husri afirmă că arabii au rămas departe de ceea ce se întâmplă în lume, mai ales în ceea ce privește formarea conștiinței naționale:

> Noi nu avem încă sentimentul clar al unității națiunii arabe și nu apreciem cum trebuie gravitatea primejdiilor care ne pasc, dacă rămânem în urma evoluțiilor mondiale în acest domeniu (al-Husri, 1956, p. 141).

Pe scurt, în Europa, la începutul secolului al XIX-lea, toate răsturnările politice internaționale s-au produs datorită instaurării „Principiului drepturilor națiunilor", conform căruia statele trebuie să se constituie pe baza națiunilor. Prin urmare, Belgia s-a despărțit de Olanda, Norvegia de Suedia, Irlanda de Anglia, Finlanda de Rusia, Grecia, Bulgaria, România, Serbia și Albania de Turcia, iar Ungaria și popoarele slave de Austria. Tot acest principiu a dus la unirea Valahiei cu Moldova și la constituirea României, precum și la unirea micilor state germane și la constituirea Germaniei. Națiunile au început să-și simtă mai puternic identitatea spirituală și să acționeze pentru a face dintr-o entitate națională o entitate politică. În ceea ce-i privește pe arabi.

> ...ne-am abandonat aproape în întregime stăpânirii otomane, apoi ne-am împărțit în numeroase state și stătulețe. În situațiile complicate [care s-au creat] n-am avut sentimentul clar că suntem fiii aceleiași națiuni, n-am acționat pentru a strânge la un loc această națiune (al-Husri, 1956, p. 143).

Această întârziere a avut numeroase cauze. Printre cele mai vechi, se numără faptul că stăpânirea otomană beneficia de o putere spirituală, fiind tratată drept „statul califatului islamic”, iar „aceasta a făcut să considerăm loialitatea față de Imperiu ca o îndatorire religioasă” :

> Ne-am obișnuit să privim istoria otomană ca o prelungire a istoriei islamice și am ajuns să nu ne dăm seama că suntem fiii unei nații învinse, care s-a abandonat unei puteri străine. Am uitat că noi avem o națiune aparte, diferită de a turcilor otomani și a celorlalți musulmani, până acolo încât nu ne-am dat seama că *această nație a început să-și piardă personalitatea din cauza neglijării limbii sale* [subl. n.] (p. 144).

Al-Husri afirmă că o altă cauză a întârzierii în apariția conștiinței naționale o constituie faptul că, atunci când au început să preia din cultura și științele popoarelor europene, precum și din concepțiile lor politice, arabii și-au îndreptat atenția numai către Franța și Anglia. Francezii și englezii nu priveau cu ochi buni mișcările naționale din motive care țineau de interesele și aspirațiile lor politice.

La aceste cauze se adaugă scindarea arabilor în numeroase state, fiecare cu steagul, guvernul și moneda sa, ceea ce a consolidat anumite tendințe regionaliste. La acea vreme, acestea se aflau în regres, afirmă al-Husri. Tendințele regionaliste (adică pledoariile pentru națiunile teritoriale) mai pot exista numai din cauza lipsei de informare, pentru că oamenii nu sunt conștienți de pericolele ce rezidă din această scindare. Se manifestă tendința către unitatea națiunii arabe, însă lucrurile nu merg de la sine, ci trebuie să fie grăbite.

Orientarea Egiptului către „naționalismul teritorial”, către „faraonism” sau „egiptianism” nu putea să nu-l îngrijoreze pe Sati’ al-Husri, care își petrece ultima parte a vieții în Egipt și are motive să se sperie de propaganda egiptianistă a unor mari personalități din cea mai mare și mai importantă țară arabă. Autorul nu poate să nu constate că egiptenii nu aveau conștiința apartenenței la națiunea arabă, că nu-i

interesa ceea ce se petrecea în Siria sau Irak, și aceasta până relativ târziu, chiar până după cel de-al doilea război mondial, când încep să aibă o viziune mai largă asupra națiunii arabe, din care ajung să creadă că fac parte.

În opinia lui Sati' al-Husri, drumul către unificarea națiunii arabe trece prin preocuparea pentru limba arabă. Ideea esențială care se degajă din scrierile sale este că patria arabilor este pretutindeni unde se vorbește limba arabă, idee care vine în contradicție nu numai cu naționalismele particulare, regionale, din epocă, ci și cu trecutul său otomanist. Rizq (1982, p. 299) ironizează această abstractizare a noțiunilor de *patrie* și *națiune* la al-Husri :

> Neavând o patrie fizică, acest aristocrat din Istanbul, rătăcit în Orientul Mijlociu, și-a inventat o patrie culturală, națiunea arabă, o națiune atât de vastă, încât putea să-l consoleze pentru Imperiul pierdut.

Mare parte dintre scrierile lui al-Husri sunt de fapt textele unor conferințe publice, iar acest lucru este evident, având în vedere formulele de adresare, mărcile orale ale discursului („Domnilor, puteți crede oare că...” sau „Tocmai privesc acum raportul din fața mea...”) și numeroasele repetiții folosite („statul [*al-dawla*] este un lucru, iar națiunea [*al-'umma*] este altceva sau „întâi și întâi arabismul...”). Prin diverse mijloace, discursul își propune să se adreseze „atât minții, cât și inimii auditoriului”, după cum observa Yasir Suleiman, care se ocupă și de latura retorică a discursului lui Sati' al-Husri. Toate acestea arată în ce măsură ideologia sa naționalistă era însoțită de o politică militantă în slujba ideii naționale, pentru care căuta adepți.

Al-Husri acceptă diverse funcții în domeniul învățământului și educației, fiind convins că propaganda naționalistă și educația sunt strâns legate între ele. El insistă asupra „arabizării” tuturor programelor de învățământ în Siria, ceea ce înseamnă în primul rând prezența limbii arabe în toate instituțiile de învățământ după căderea Imperiului Otoman.

Totodată, el cere să se scoată din programe limba străină în școala primară, convins fiind că aceasta abate atenția copiilor de la limba lor națională. Aceasta ar presupune, crede el, și ruptura de trecutul colonialist, pentru că ocupantul străin își promovează limba pentru a-și servi interesele, nefiind preocupat de limba popoarelor aservite (exemplul oferit este Algeria).

Al-Husri este interesat mai degrabă de ceea ce pune în legătură arabii între ei pe plan intern (limba și istoria) decât de ceea ce îi diferențiază de alții. Au fost deseori citate câteva fraze ale lui Sati' al-Husri în care autorul afirmă că cel care vorbește araba este arab, indiferent dacă știe și dacă vrea să se considere arab sau nu :

> Orice popor care vorbește araba este arab. Orice individ aparținând unuia dintre aceste popoare vorbitoare de limbă arabă este arab. Dacă arabul nu recunoaște acest lucru, dacă nu este mândru că este arab, trebuie să vedem care sunt motivele pentru care adoptă această poziție. Atitudinea lui poate fi rezultatul ignoranței ; în cazul acesta, o să-l învățăm care este adevărul. [Poziția lui] poate să rezulte dintr-o falsă conștiință sau din faptul că se înșală : în acest caz, îl vom deștepta și îl vom îndruma pe calea cea dreaptă. Ea poate să rezulte dintr-un excesiv egoism ; în cazul acesta, trebuie să i-l limităm. Dar în nici o împrejurare n-ar trebui să spunem „el nu este arab, din moment ce nu dorește să fie, din moment ce nu își acceptă arabitatea sau o tratează cu dispreț”. În condițiile actuale, este arab indiferent dacă dorește sau nu. El este arab : un arab ignorant, inconștient, recalcitrant, neloial, dar, cu toate acestea, un arab. Un arab care și-a pierdut conștiința și simțirea, care și-a pierdut poate chiar conștiența (*apud* Suleiman, 2003, p. 133).

În altă parte, al-Husri precizează că arab este și cel care nu își are originile în Peninsula Arabică, cel care este creștin sau musulman, egiptean, kuweitian sau marocan, șiit sau druz, catolic sau ortodox etc. Condiția este să vorbească

limba arabă, care este cea care constituie națiunea arabă, pentru că îi face pe arabi să se imagineze, să se vadă pe ei înșiși ca un popor unit pe plan intern și extern, adică față de alții, atât în perspectivă sincronică, cât și diacronică. Limba este purtătoarea culturii naționale, rezultatul unei istorii comune, cea care creează voința poporului de a deveni o singură națiune. Suleiman (2003) afirmă că a sublinia acest lucru este „o mișcare inteligentă din partea lui al-Husri”, pentru că astfel are posibilitatea să recunoască rolul „voinței” (de a fi împreună) în constituirea națiunii și totodată îi dă posibilitatea să așeze acest factor (voința) pe locul al doilea după limbă (p. 134).

Al-Husri le răspunde celor care încearcă să-i furnizeze exemple de situații în care nu limba servește ca liant în constituirea națiunilor, ci alți factori (exemplele se referă la Marea Britanie și Statele Unite, „despărțite” de aceeași limbă, la țările din America Latină, cu limbi comune cu Spania și Portugalia, la Elveția, exemplul predilect pentru o țară cu alte condiționări decât limba comună etc.). Pentru fiecare dintre aceste situații, al-Husri găsește justificări pentru care nu limba comună a servit la constituirea unei națiuni. Oricum, pentru el, acestea sunt doar excepții.

În schimb, un mare număr de argumente și situații sunt utilizate pentru a dovedi că limba este înaintea religiei atunci când este vorba despre constituirea națiunilor. Printre exemplele din Balcani, pe care se pare că le cunoaște bine, al-Husri se referă la Bulgaria și România (țări ortodoxe care au pus pe primul loc limba, nu religia atunci când au început mișcarea de eliberare națională), la Grecia (cu care țările arabe au asemănări datorită existenței fenomenului de diglosie), și chiar la turci, având în vedere propaganda pentru limba turcă în perioada constituirii națiunii, chiar dacă toți erau musulmani.

Al-Husri consideră că, în cazul religiilor universale, cum sunt Islamul și Creștinismul, problema suprapunerii religie-limbă nu poate fi valabilă. Religia poate contribui la prezervarea limbii, cum este cazul în ceea ce privește limba

arabă, dar aceasta nu înseamnă că religia este un factor constituent al identității naționale. Această poziție se traduce prin lipsa referințelor la limba arabă ca limbă a Coranului, precum și prin sublinierea rolului creștinilor arabi în păstrarea limbii arabe (Biblia arabă este și ea un argument) și în mișcarea națională. Naționalismul lui al-Husri este secular, fapt ce se traduce și prin utilizarea termenului *Umma*, folosit cândva numai pentru „comunitatea islamică" pentru a denumi „națiunea arabă". Adeed Dawisha (2003) subliniază că al-Husri face această substituire în mod conștient, deliberat, nu ca al-Kawakibi, care se spune că utilizează pentru prima oară termenul *Umma* cu sensul de „națiune arabă", dar mult mai des cu cealaltă accepțiune, de „comunitate islamică" (2003, pp. 69-70).

Rolul unificator al limbii arabe este subliniat de al-Husri și prin modul cum respinge orice propagandă pentru dialectele vorbite, pentru așezarea unui naționalism arab teritorial pe criteriul lingvistic. Argumente de ordin lingvistic sunt aduse împotriva separării pe criteriul limbii vorbite ; pe de o parte, în țările arabe mari (Egipt, Siria, Irak), aceasta nu este unitară, iar pe de altă parte, „dialectele" vorbite se prezintă ca un continuum în zonele învecinate, deci granițele dintre dialecte nu corespund celor ale țărilor.

Alături de rolul limbii, al-Husri îl subliniază pe cel al istoriei comune în constituirea ideii de națiune :

> Sentimentul național depinde de memoria istorică mai mult decât de orice altceva... Ideile și datele legate de istorie joacă un rol important în viața națiunilor și au un rol important în direcționarea evenimentelor istorice... Nu exagerăm atunci când spunem că mișcarea de renaștere și lupta pentru independență și unitate încep tocmai prin evocarea trecutului și căutarea dezvăluirilor în istorie... Dragostea pentru independență este alimentată de amintirea pierderii acesteia ; aspirația către putere și glorie începe cu deplângerea puterii și a gloriei împuținate ; credința în viitorul națiunii își extrage puterea din convingerea că trecutul a fost strălucit, iar dorința de unificare

> este sporită de reînvierea amintirii unității existente în trecut (*apud* Dawisha, 2003, p. 67).

S-a subliniat în repetate rânduri cât de mult au fost influențate ideile lui al-Husri despre rolul limbii și al istoriei în constituirea conștiinței naționale promovate de Herder și Fichte. În perioada de înflorire a naționalismului arab, influența europeană în această privință nu este de condamnat. Dar Sati' al-Husri moare în 1967, anul în care unii plasează începutul declinului naționalismului arab ; după această dată, mai mulți autori arabi pun declinul (sau „decesul") naționalismului arab pe seama faptului că a fost o idee „de import" (*mustawrada*), sortită eșecului la fel ca multe dintre ideile importate (așa cum a fost comunismul, care a fost promovat cu relativ succes în unele țări arabe după eliberarea de sub colonialism). Alții cred că poziția lui al-Husri în legătură cu națiunea arabă era orientată spre un viitor mai îndepărtat decât cel de după 1967. În viziunea sa, unitatea arabă era legată și de ideea de modernizare a spațiului arab.

10.4.2. Identități multiple, flexibile sau complementare

În spațiul arab din epoca noastră, identități diferite pot conviețui armonios la același individ sau în cadrul aceleiași colectivități sau se pot afla în conflict, în anumite circumstanțe. Criteriile etnice, lingvistice, politice și religioase se amestecă, fiecare individ fiind posesorul unei identități multiple. Ar trebui să adăugăm la cele de mai jos că apartenența tribală continuă să prevaleze în unele zone ale lumii arabe asupra altor tipuri de identități.

În linii mari, un individ (sau o colectivitate) din lumea arabă poate fi :

- arab și musulman (de diverse „secte") – este situația cea mai obișnuită ;
- arab și creștin (de diverse confesiuni) ;

– nearab (vorbitor de arabă) și musulman;
– nearab (vorbitor al altor limbi) și musulman;
– nearab (vorbitor al altor limbi) și aparținând altei religii;
– arab și, în același timp, egiptean, sirian, saudit, marocan etc.;
– nearab și, în același timp, egiptean, sirian, marocan etc.

Identitățile se pot combina între ele, în sensul că identitatea „teritorială” nu presupune neapărat o anumită identitate religioasă sau etnică: poți fi libanez arab musulman (sunnit sau șiit), dar și libanez de origine armeană, care se consideră arab, și în același timp creștin; poți fi (cel mai adesea) marocan arab musulman, dar și marocan berber musulman. Evident, în lumea arabă, majoritatea populației este constituită din arabi musulmani. Lucrurile se simplifică numai aparent atunci când considerăm criteriul limbii ca fiind definitoriu atât pentru etnie, cât și pentru națiune (statul național vrea să-i considere pe toți la fel) și se complică atunci când definim etnia pe baza limbii vorbite (în cazul nostru, berbera sau araba egipteană) sau a altor criterii (mod de viață, tradiții comune), iar apartenența națională pe baza unei limbi presupuse comune: limba arabă literară. Identitățile („imaginile de sine ale individului”) pot varia în funcție de diverse condiții (un armean creștin libanez se poate considera „arab” și poate să facă propagandă pentru naționalismul arab, dar un kurd nu ar accepta, în general, să fie considerat arab, pentru că el nu este nici din punct de vedere etnic și nici lingvistic „arab”, deși, dacă trăiește pe teritoriul unei țări arabe, cunoaște limba arabă). În general, un berber nu va accepta nici el să se considere „arab”; pe de altă parte unii musulmani șiiți au considerat naționalismul arab o uneltire a sunniților majoritari, care ar fi vrut să se impună și pe această cale.

Situația de astăzi este moștenirea celei din Imperiul Arabo-islamic, unde puteau fi întâlnite combinații de toate felurile (mulți califi aveau mame de alte origini decât cea arabă, deseori acestea fiind persane), precum și a situației din Imperiul Otoman. Așa cum am mai arătat, în Imperiul Otoman un

arab putea să se considere mai degrabă „otoman” ori „otomanist” sau mai degrabă arab și eventual „arabist”, sirianist sau egiptianist. Biografiile unora dintre ideologii naționalismului arab la care ne-am referit mai sus cuprind în tinerețe episoade otomaniste ; la alți naționaliști arabi, credința în forța și durata Imperiului Otoman, precum și loialitatea față de acesta durează mult mai mult. Să nu uităm că amestecurile de populații care au format Imperiul au făcut în așa fel încât mulți arabi să aibă printre strămoșii lor și turci (în Egipt, Siria, dar și în alte țări arabe).

Când am vorbit mai sus despre naționalismul panarab (*qawmiyya*) și despre naționalismul „teritorial” (*wataniyya*), ne-am referit implicit la câteva pledoarii pentru o identitate largă sau restrânsă. Chiar și această identitate limitată poate fi mai mult sau mai puțin cuprinzătoare ; ea se poate referi, de exemplu, la Siria mare (*Sham*) sau la Siria restrânsă la teritoriul pe care se află astăzi ; identitatea „restrânsă” poate să se refere și la Algeria, și la Magrebul arab în întregime. Chiar concepția despre unitatea arabă poate să meargă de la solidaritate, eventual instituționalizată în cadrul Ligii Arabe sau sub forma altor formule de tip cultural, către pledoaria pentru unitate politică, țelul final al naționalismului panarab. De exemplu, în persoana cunoscutului autor egiptean Taha Hussein se întâlnește într-o primă etapă pledoaria pentru egiptianism, apoi pentru arabism și, mai departe, pentru o formă de uniune mediteraneeană ce o prefigurează pe cea din zilele noastre.

Pentru cei mai mulți arabi, atașamentul față de patrie (*watan*) și cel față de națiunea arabă nu sunt în nici un fel incompatibile. Împrejurările fac în așa fel încât uneori să se accentueze mai degrabă pe apartenența la Egipt, Algeria, Yemen ș.a.m.d sau pe apartenența la marea națiune arabă. Pentru această oscilație a sentimentului național, pentru trecerea de la un concept restrâns, teritorial al națiunii la cel de „națiune arabă” cuprinzătoare, Eberhard Kienle (1998) utilizează conceptul de *națiuni flexibile* ; el se referă mai ales la experiențele egipteană și siriană, care au făcut și obiectul atenției noastre mai sus. Iată pe scurt despre ce este vorba :

> Noțiunea de *națiune egipteană*, care domina discursul monarhiei, al Partidului Wafd și al altor actori politici din epoca liberală, n-a fost oare abandonată la câțiva ani după revoluția din 1952, în favoarea celei de *națiune arabă*? Iar evoluția Partidului Popular Sirian (*al-Hizb al-qawmi al-suri*) nu confirmă această tendință? După ce proclamă naționalismul sirian de la început, acesta redefinește granițele Siriei, incluzând întregul Mashreq [Orientul lumii arabe – n.n.] și chiar Insula Cipru (p. 62).

Totuși, concepțiile privind cele două identități (cea largă – *qawmiyya* –, bazată pe limbă, și cea restrânsă – *wataniyya* –, bazată pe criterii politice variabile de-a lungul epocilor) nu se suprapun perfect în cele două țări arabe menționate. Identitatea largă are la bază limba arabă, continuitatea acesteia în istorie; nu numai că este proclamată în Siria, ci duce la o anumită privilegiere a arabilor față de nearabi din punct de vedere juridic. Așa cum arată Kienle, monarhia consideră Egiptul o națiune de sine stătătoare, identitatea arabă fiind asumată abia în deceniul de după revoluția din 1952 și consfințită prin constituția din 1956, care definește Egiptul ca „o parte a națiunii arabe" (Kienle, 1998, p. 64). Președintele Sadat și apoi președintele Mubarak vor insista asupra identității egiptene în cadrul națiunii arabe.

Kienle afirmă că Siria se considera și chiar era „leagănul naționalismului arab", dar identitatea arabă (largă) și cea siriană (oarecum restrânsă) sunt în competiție în diverse perioade. Identitatea arabă, proclamată, ca și în Egipt, mai ales după mijlocul secolului trecut, are baze mai evidente în opinia publică. Naționaliștii „arabi" cunosc un eșec în momentul când Republica Arabă Unită se scindează. Mai târziu, Partidul Ba'th, aflat la conducere, vorbește despre „poporul arab din Siria", iar ideea că sirienii ar constitui un popor aparte nu mai este pomenită. Concluzia lui Kienle este că naționalismul regional (*watani*) a fost dominant mai degrabă în Egipt decât în Siria după al doilea război mondial, pe când în Siria naționalismul larg arab a fost cel care a dominat (p. 66).

Pentru a explica această extindere sau contractare a noțiunii de *națiune* în țările arabe menționate, Kienle amintește că, în general, se vorbește despre națiuni ca despre „entități imaginate" și „reimaginate" continuu. În privința acestor redefiniri ale „națiunii" în Egipt și Siria, Kienle afirmă:

> Să observăm de la început că „arabizarea" noțiunii de *națiune* în Siria și Egipt coincide cronologic cu o puternică percepere a unei amenințări externe. De asemenea, tendințele de „dezarabizare" a identității colective în cele două țări, oricât de inegale ca importanță ar fi, coincid cu slăbirea acestor amenințări în ochii principalilor autori ai discursului politic (Kienle, 1998, p. 67).

Condiții asemănătoare produc reacții asemănătoare. Pe vremea lui Naser, identitatea arabă este puternic afirmată, pentru că diverse pericole amenințau Egiptul, iar în timpul președintelui Sadat pericolele par să se diminueze. Sigur că lucrurile nu sunt atât de simple nici în Egipt, nici în Siria, cum sunt prezentate aici. Kienle, bun cunoscător al zonei, arată cât de important a fost rolul situațiilor interne din cele două țări și poziționarea față de Israel și de alte țări în redefinirea identității colective în cele două țări, în diferite perioade.

Cum este definit minoritarul, minoritatea religioasă sau națională în lumea arabă, ce înseamnă „loialitatea" sau, dimpotrivă, rebeliunea acesteia față de majoritate sunt probleme spinoase în această zonă, ca și în altele.

10.4.3. Națiune, naționalism, religie

Cum se împacă identitatea musulmană cu cea arabă sau cu alta, cu naționalismul panarab sau cu cel teritorial, precum și cu naționalismul minorităților din spațiul arab este una dintre temele îndelung dezbătute în secolele de după Islam în cadrul Imperiului Otoman, în zorii naționalismului arab și în perioada contemporană.

În opinia a numeroși promotori ai naționalismului arab, musulmani sau creștini, entitatea arabă există dinainte de Islam (chiar cu mult înainte), dar a căpătat noi valențe prin Coranul și Profetul arab, prin cuceririle arabe, împotriva tuturor adversarilor dinăuntrul și din afara Imperiului Arabo--islamic (amintim aici mișcarea *al-shu'ubiyya*, despre care unii consideră că se prelungește în diverse forme până în epoca noastră). Alții văd constituindu-se o entitate arabă sau conștiința de sine a arabilor după Islam, fie în perioada omeyyadă, fie, așa cum crede Ibrahim Anis, de exemplu, cam la trei secole după Islam. Oricum, această identitate arabă, „adormită” în secolele obscure, „renaște” în perioada dezmembrării Imperiului Otoman și se dezvoltă după această perioadă.

Așa cum am arătat mai sus, în zorii naționalismului arab, atunci când adversarul direct era Imperiul Otoman, exista un fel de acord implicit între musulmanii și creștinii arabi pentru promovarea ideii naționale, iar apoi a naționalismului, sub forma sa teritorială, la început fără a pune problema relației cu Islamul. Pentru cei mai mulți creștini, aceasta presupunea o poziție de principiu, pe când pentru unii musulmani însemna fie o amânare a discutării problemei relației dintre naționalism și Islam, fie o încercare de a transfera problema religiei în sfera culturală.

Pionierii naționalismului arab, musulmani sau creștini, printre care se numără, alături de Sati' al-Husri și de alții menționați mai sus, Constantin Zurayq, Abdallah al-Alayli, Edmond Rabbath, cred că Islamul constituie

> un patrimoniu fundamental de cultură și civilizație, chiar un element constitutiv al națiunii arabe [...]: arabii au existat înainte de Islam, dar Islamul constituie într-un fel *religia națională a arabilor* [subl. n.]” (Rizq, 1982, p. 294).

Acest mod de a concepe lucrurile se va perpetua și mai târziu, la unii naționaliști musulmani, partizani ai panarabismului sau ai naționalismului teritorial, în țări unde minoritatea creștină avea o pondere însemnată (în primul rând,

în Siria, Liban și Egipt), și, bineînțeles, la creștinii arabi. Variațiunile în ceea ce privește justificarea acestei poziții, care înseamnă implicit plasarea pe un loc secund a religiei ca element constitutiv al națiunii, sunt relativ mici și diferă nu numai în funcție de grupuri și persoane, ci și de epoca la care ne referim.

Pentru unii musulmani și creștini din lumea arabă de astăzi nu există incompatibilitate între apartenența la o religie sau alta și apartenența la națiunea arabă ; nu există „religie națională”, pentru că religia nu poate fi decât o relație personală între credincios și divinitate. Comunitatea musulmanilor și comunitatea arabă aparțin unor sfere diferite.

Problema se pune mai acut atunci când este vorba despre atitudinea *statelor* arabe în legătură cu religia ; cu alte cuvinte, este vorba despre felul în care se reflectă în constituțiile țărilor arabe ideea Islamului ca religie de stat (*din al-dawla*). Principiul „Islam – religie de stat” apare formulat ca atare în majoritatea constituțiilor țărilor arabe, atunci când acestea există. În altele, formulările diferă sau ideea este subînțeleasă (de exemplu, în Siria, poziția față de religie este cea a Partidului Ba‘th, despre care va fi vorba mai jos). În alte constituții, Islamul este „religia” sau „religia oficială” (ultima formulă apare în constituția Emiratelor Arabe Unite). Dar modul în care un anumit grad de laicizare se reflectă în constituții rezultă și din felul în care sunt tratate alte religii decât Islamul (de exemplu, în Egipt și Kuweit se stipulează „libertatea de conștiință” ; în Maroc și în Sudan se recunoaște „libertatea cultului” etc.). Semnificativă poate fi considerată referința la *shari’a*, legea unică în unele constituții sau prevalentă în altele.

Pentru subiectul care ne interesează aici, prezintă interes felul în care Michel Aflaq, unul dintre întemeietorii Partidului Ba‘th, la care ne-am referit mai sus (*Ba‘th. Etudes arabes*, 1982), concepe relația dintre religie și stat. Liderul sirian își începe articolul prin a arăta că Partidul Ba‘th a apărut ca promotor al valorilor spirituale, împotriva comunismului „materialist, negativist și care îndeamnă la ură” și a conservatorismului, ipocriziei și obscurantismului promovate de unele curente religioase.

Într-o formulare succintă, iată principiile generale ale politicii Partidului Ba‘th în ceea ce privește religia, așa cum sunt formulate de către Michel Aflaq în articolul citat :

> *Ba‘th*-ul arab este o mișcare națională care se adresează tuturor arabilor, indiferent de religie sau rit, care consideră sacră libertatea de credință, care privește religiile ca la fel de sacre și demne de respect. În același timp, vede în Islam o latură a națiunii ce are o mare importanță în istoria arabă și în constituirea conștiinței naționale arabe și vede acest aspect ca având o strânsă legătură cu patrimoniul spiritual arab, cu caracteristicile geniului său [...]. Islamul, ca pură religie, este egal cu alte religii în statul arab, care pune semnul egalității între toți cetățenii săi și respectă libertatea lor de credință. Dar Islamul, ca mișcare spirituală care s-a integrat în istoria arabilor, s-a impregnat de geniul lor și a făcut posibilă marea lor Renaștere, care să aibă un loc special în spiritul naționalismului arab (*Ba‘th. Etudes arabes*, 1982, p. 97).

Există musulmani care cred că nu poate exista arabism fără Islam și care își argumentează ideea prin faptul că arabii erau scindați și nu reprezentau nimic înainte ca Islamul să-i scoată în lumina istoriei. Și există, în sfârșit, poziția Islamului militant, pentru care orice alt tip de comunitate care să-i cuprindă pe musulmani, fie că nu este de acceptat în nici un fel, fie că trebuie să se situeze pe un loc secund.

Atașamentul pentru o națiune, oricare ar fi aceasta, nu poate să prevaleze în concepția Islamului în raport cu atașamentul față de comunitatea islamică, față de preceptele Islamului ca religie universalistă. Privilegierea limbii arabe, condiție a constituirii națiunii arabe, are o semnificație pentru Islam, așa cum arăta Ibrahim Anis, pe care l-am citat mai sus ; acesta afirma că legătura dintre Islam și națiunea arabă este mai strânsă decât cea dintre națiunile europene și Creștinism, datorită legăturii Islamului cu limba arabă : „Islamul este legat de națiunea arabă în măsura în care este legat de limba arabă, nici mai mult, nici mai puțin” (p. 174).

*

De fapt, problema relației dintre Islam și identitatea națională, dintre conștiința națională și cea a apartenenței la o comunitate supranațională, cea a musulmanilor de pretutindeni, s-a pus în cadrul mai larg al concepțiilor privind relația dintre religie și puterea temporală. S-a scris mult despre acest subiect, care, începând cu epoca Renașterii arabe moderne, este pus în legătură cu atitudinea față de laicism. Termenul însuși care echivalează cu „laicitate" și „secularism", *'ilmaniyya* (*'almaniyya*), datează din epoca Renașterii (primul termen este pus în legătură cu „știința" – *'ilm* – și poate fi echivalat și cu „scientism", iar al doilea a fost pus în legătură cu *'alam* – „lumea pământeană"). În epoca modernă, numeroase dispute au avut ca subiect problema relației dintre Islam și laicitate, mulți văzând în pledoariile pentru laicitate un atentat la adresa Islamului ca religie totalizantă, ce n-ar lăsa loc spațiului politic. Din acest punct de vedere, concepția unor autori occidentali conform căreia Islamul nu se poate seculariza coincide cu cea a unor musulmani fundamentaliști, care cred același lucru. Occidentalii uită uneori că în Islam nu există cler, că, teoretic cel puțin, nu există o instanță religioasă care să se opună Statului. Întrucât laicismul a fost conceput mai degrabă ca anticlericalism în Occidentul ale cărui idei au ajuns la autorii din perioada Renașterii, s-a spus de multe ori că relația dintre religie și statele musulmane de ieri și de azi trebuie privită mai nuanțat. O astfel de viziune nuanțată este cea pe care o găsim într-o conferință rostită în 1995 de Sadiq Jalal al-Azm (1996-1997). Iată, pe scurt, despre ce este vorba în conferința profesorului de origine siriană, invitat și la universități din Occident. Autorul anunță încă de la început că va răspunde afirmativ la problema „fundamentală" dacă Islamul se poate armoniza, se poate pune de acord cu practici precum laicitatea, democrația sau știința modernă. Ni se spune că răspunsul este al tuturor celor care se consideră moștenitori ai modului de gândire caracteristic în perioada Renașterii (*nahda*). Pe vremea aceea, spune autorul, se credea că între arabi și formele moderne

ale puterii laice și democratice nu exista un Zid Chinezesc sau vreo piedică de principiu, în afara obstacolelor cunoscute: „sărăcia, analfabetismul, subdezvoltarea economică și socială, dominația colonială, toate fiind maladii care puteau fi suprimate” (al-Azm, 1996-1997, p. 163).

La întrebarea de mai sus, tendințele islamiste sau islamist-fundamentaliste din vremea noastră ar răspunde cu un nu hotărât, Jalal al-Azm dând exemple de astfel de răspunsuri care spun în esență că Islamul și democrația nu se pot pune de acord, că nu este nevoie de prea multă învățătură laică etc. În opinia sa, este rău că occidentalii par să dea atenție mai degrabă răspunsurilor fundamentaliste. În ceea ce-l privește, el preferă să pună problema într-un mod mai pragmatic, am spune noi, realist-istoric, spune el, nu pornind de la principii, ci de la istoria reală a comunității islamice din momentul constituirii și până acum. Iată, pe scurt, justificarea răspunsului pragmatic pe care îl dă conferențiarul: Islamul egalitar și simplu de la Medina, din epoca Profetului și a califilor bine ghidați, s-a *armonizat* cu puterea regală ereditară din Imperiile Bizantin și Persan, cu stratificarea socială complicată. La aceeași întrebare ortodocșii ar da un răspuns negativ, deși istoria stă mărturie supleței cu care Islamul s-a adaptat diferitelor forme de putere cunoscute de-a lungul secolelor:

> Islamul este o religie mondială și istorică ce s-a sădit de-a lungul a aproape cincisprezece secole într-un ansamblu impresionant de culturi diverse, de societăți variate, de civilizații opuse și forme de stat aflate în competiție; găsim aici tribalul și pastoralul, formula industrială în plin progres și cea agricolă, statul sclavagist, centralizat, ierarhizat și birocratic, statul comercial și mercantil, regalitatea absolută și republica, statul-cetate, statul-națiune modern, statul laic și toate formele de viață socială, politică, civilizațională și culturală care au legătură cu acesta – toate forme pe care le-a cunoscut istoria în viața popoarelor, a națiunilor și, în general, a umanității (al-Azm, 1996-1997, p. 179).

Este adevărat, spune Jalal al-Azm, că este adevărat că statele arabe n-au cunoscut un moment dramatic în care să

se proclame separarea între stat și religie la vârful piramidei puterii, așa cum s-a întâmplat în momentul abolirii califatului islamic de către Kamal Atatürk, moment care a marcat nașterea Turciei moderne din cenușa Imperiului Otoman.

Istoria arabă modernă tinde să privilegieze *da*-ul istoric față de *nu*-ul ortodox și fundamentalist, dar lucrurile nu se desfășoară de la sine, iar consecințele ce decurg din faptul că nu se ține cont în mod suficient de serios de *da*-ul istoric al laicității și democrației într-o manieră arabă în această perioadă istorică sunt mai dezastruoase decât ne putem imagina (al-Azm, 1996-1997, p. 183).

*

Într-o vreme în care unele curente islamiste își fac loc și în lumea arabă, relația dintre Islam și națiune se pune din nou cu acuitate. Dacă naționalismul arab a putut fi privit de către musulmanii integriști ca o întoarcere a arabilor la *al-jahiliyya*, adică la perioada anterioară islamului, alte naționalisme „teritoriale” sau „restrânse” ale celor „arabizați” au putut fi acuzate de *shu‘ubiyya*, adică de naționalism antiarab, colorat etnic, contrar spiritului Islamului.

Unii autori din Occident vorbesc despre epoca renașterii atașamentului față de religie, care ar succeda epocii naționalismelor. Observațiile cuprinse într-o lucrare a lui Said Ramadan (2001) încearcă să arate felul în care unii autori musulmani din epoca noastră concep relația dintre Islam și naționalism. Autorul vorbește despre naționalism ca despre „una dintre cele mai rele tendințe materialiste venite din Europa”, care apelează la „iubirea instinctivă pentru cămin și patrie” comună tuturor oamenilor „pentru a-i deturna pe musulmani de la principiile fundamentale ale credinței lor” (Ramadan, 2001, pp. 8-9). În acest sens, el se referă la „adorația oarbă” față de „noul idol” al naționalismului, căreia i-au căzut pradă și arabii. Punctul de pornire al observațiilor este ideea conform căreia unificarea arabilor s-a datorat întotdeauna, în istorie, Islamului :

> Întotdeauna, fără excepție, Islamul este cel care le-a permis să se unească după fiecare perioadă de disensiuni regionale sau de conflicte tribale. N-a existat niciodată o „unitate arabă” fără ca Islamul să creeze însăși concepția acesteia ; întotdeauna a fost vorba despre o unitate ideologică, mai presus de toate considerentele naționaliste sau rasiale (Ramadan, 2001, p. 14).

Renașterea unității arabe nu poate nici ea să fie realizată decât prin Islam. Said Ramadan se referă pe larg la influența pe care o aveau ideile comuniste în lumea arabă în perioada când a apărut prima ediție a cărții (1962). Comunismul este o ideologie sau, mai degrabă, „o religie nouă, cu cărțile sale sfinte, cu profeți, cu discipoli” ce are rețele peste tot, căreia trebuie să i se răspundă cu o ideologie potrivită, căci „arabismul nu este un răspuns care poate fi dat comunismului” (pp. 17-18).

Autorul afirmă că întotdeauna vor exista controverse atunci când se discută despre „religie contra naționalism” într-o societate compusă din musulmani și non-musulmani. El consideră că Islamul nu cunoaște discriminarea, iar impresiile false ale europenilor despre Islam datează încă de la experiența primului contact : cruciadele. Aceste opinii greșite ar putea fi corectate numai prin cunoașterea textelor din Coran, care proclamă ca fiind sacre „toate valorile morale, ca justiția, egalitatea și cinstea”, care trebuie puse în practică indiferent despre ce religie este vorba (Ramadan, 2001, p. 29).

Said Ramadan face distincție între conceptul de *națiune* și cel de *naționalitate*, ultimul referindu-se la organizarea relațiilor în interiorul unui grup uman și fiind singurul concept pe care Islamul îl poate avea în vedere. Este vorba despre apartenența la un anumit stat, despre supunerea față de acesta, care, conform afirmațiilor autorului, trebuie să se bazeze pe următoarele două principii :

1. supunerea față de propria conștiință ;
2. loialitatea față de societatea căreia îi aparții (Ramadan, 2001, p. 42).

În opinia autorului, conștiința și religia formează un tot în orice religie : „Cum altfel s-ar putea institui o viață socială între oameni cu concepții religioase diferite ?” (p. 43), întrebare retorică, desigur, de vreme ce însuși autorul cărții trăiește de atâta vreme într-o țară creștină.

10.4.4. Unitate în diversitate

Afirmația conform căreia unitatea arabă nu este la fel concepută de către toți cei care cred în ea este banală. Din această perspectivă, nu este lipsită de interes mărturia unui arab irakian contemporan, Salim Matar, care vorbește despre identitatea arabă așa cum a trăit-o și cum și-ar fi dorit-o el. Este vorba despre un jurnalist care și-a petrecut ultimii ani din viață în Elveția, unde a scris articolele reunite sub titlul *Al-dhat al-jariha* (*Identitatea rănită*). Cartea are un motto semnificativ pentru conținutul ei : „Până când tigrii nu vor avea povestitorii lor, poveștile vânătorești vor continua să-i glorifice pe vânători” (adagiu african). Povestea sa este cea a unui irakian sărac, ce trece în tinerețe prin toate experiențele stângii comuniste și naționaliste, așa cum se manifesta ea în Orientul arab, și care, ajuns în Occident, are revelația paradoxurilor ce însoțesc căutarea propriei identități în lumea arabă din a doua jumătate a secolului trecut.

În iunie 1967, când avea numai 11 ani, devine conștient că aparține unei comunități care părea importantă și care se manifesta ca atare. Până atunci, cuvântul *arab* i se părea jignitor, disprețuitor, fiind utilizat de locuitorii Bagdadului pentru a-i denumi pe cei veniți din sud-estul țării, care erau mult mai săraci, mai închiși la culoare și mai „necivilizați”. Și beduinilor li se spunea arabi ; când aceștia veneau la oraș să vândă sare, se spunea : „Au venit arabii”. Aceștia aveau îmbrăcăminte tradițională, pe când orășenii purtau cravată și costum, căruia îi spuneau *bijama* (Salim Matar spune că pe atunci nu se știa că europenii denumeau astfel îmbrăcămintea de noapte). I se părea că limba literară este a celor

civilizați, dialectul lor fiind „necivilizat"; ei împrumutau cuvinte de la orășeni, iar copilul a învățat să-i spună tatălui *papa* în loc de *buya*, iar mamei *mama* în loc de *yuma*. El află de la un coleg palestinian că, de fapt, nu toți sunt „arabi": cineva înapoiat, necivilizat era numit *'urubi*, iar cineva civilizat *'arabi*. El nu a înțeles pe deplin ce înseamnă apartenența sa la o comunitate numită „arabi", dar s-a înflăcărat pentru „națiunea arabă" în prima tinerețe, cu fanatismul celor complexați, pentru a trece în etapa următoare, cu aceeași înflăcărare, la renegarea acestei apartenențe, dar tot din cauza unor complexe. Descoperirea propriei identități s-a produs cu durere după contactul cu Europa, cu aroganța europenilor și degringolada arabilor:

> Toate popoarele care vorbesc araba suferă de aceeași sfâșiere în personalitatea lor, în identitatea lor: iar aceasta a duce la nesfârșite lupte și războaie civile. Din dimineața zilei de 5 iunie 1967, trăiesc aceste paradoxuri, aceste frământări care sporesc și se ascut an după an. În fiecare zi sporește convingerea mea că „arab" nu este un singur cuvânt, cu un singur sens, că nu înseamnă o singură apartenență istorică, geografică sau etnică (Matar, 1997, pp. 182-183).

Salim Matar spune ce întrebări pot fi puse în această situație:

> În momentul în care se întâlnește un magrebian de origine berberă cu un irakian de origine turcică, este oare logic să se spună că nimic nu-i unește, din moment ce, din punct de vedere etnic sau rasial, nu sunt arabi? Cum se poate exprima faptul că aparțin aceleiași zone geopolitice, în care există nenumărate legături și interese comune, că sunt uniți sub stindardul Ligii Statelor Arabe? Turcmenul și berberul respectiv pot spune: suntem din Orient, sau aparținem Islamului ori Lumii a Treia, dar vor găsi o reală dificultate în a spune că sunt „arabi" raportându-se la apartenența lor comună în același bloc geopolitic. Când

> spune irakianul vorbitor de arabă fratelui său vorbitor de siriacă: „noi suntem irakieni”, este un lucru acceptabil, dar vorbitorului de siriacă îi va veni greu să spună „noi, arabii”, pentru că se va gândi imediat la semnificația etnică a acestei forme de exprimare (Matar, 1997, p. 184).

Se ivesc multe probleme din cauza acestor identități multiple păstrate cu grijă de fiecare individ: de exemplu, unul poate să-i spună celuilalt: „Eu sunt irakian de spiță veche, iar tu ești un arab beduin care mi-a cotropit țara” sau „Voi, arabii, sunteți oamenii deșertului, iar noi, egiptenii, suntem oamenii unei civilizații faraonice străvechi, sumeriene sau cartagineze...”. Toate acestea, spune autorul, numai pentru că termenul *arab* are atât de multe semnificații și interpretări... Dintre aceste semnificații, Salim Matar remarcă:

1. *Semnificația etnică*, *rasială*: ea este cea mai răspândită, chiar dacă unii încearcă s-o ascundă sub altele. Arabii au o apartenență tribală și culturală unică, istoria civilizației lor începe odată cu Islamul și ieșirea din Peninsulă și au o singură limbă: araba. Conform acestei semnificații rasiale, nici coptul, nici asirianul, nici berberul nu sunt arabi. Istoria arabilor începe în secolul al VII-lea.
2. *Semnificația socială*: prezentă în istorie prin chiar originea cuvântului, care însemna „beduin”. Cele două semnificații, etnică și socială, se amestecă uneori.
3. *Semnificația geopolitică*, legată de starea de fapt și de istorie, opusă total semnificației rasiale și care începe odată cu constituirea Imperiului Arabo-islamic. Arabii cuceritori care s-au așezat în zonele cucerite au fost întotdeauna în număr mic în raport cu popoarele băștinașe, însă arabii aveau de partea lor forța politică și militară, alături de forța spirituală pe care o reprezenta Islamul, ceea ce a făcut ca elementul arab să ajungă predominant. În epoca modernă, Liga Statelor Arabe constituie o consfințire a acestei semnificații geopolitice. Aceasta înseamnă că armeanul, coptul sau berberul care locuiesc într-o țară arabă sunt arabi, așa cum italianul catolic, albanezul musulman, germanul protestant și alții sunt europeni.

4. *Semnificația arabist-naționalistă* : această semnificație și-ar avea originile în timpuri străvechi : chiar și în Coran se vorbește despre un „Coran arab”, iar mai târziu mai-marii arabilor au insistat ca limba arabă să fie limba religiei, a statului și a culturii, iar califul să fie dintre arabi. În epoca abbasidă se manifestă din plin această tendință, în perioada în care se desfășoară lupta împotriva mișcării *shu‘ubiyya*, îndreptată împotriva dominației elementului arab. Această orientare nu s-a mai manifestat o vreme în cadrul Imperiului Otoman și ar fi rămas în adormire dacă nu ar fi izbucnit mișcările de eliberare națională din Europa, apoi intervențiile imperialiste, turcificarea, toate ducând la apariția mișcării naționale arabe, a ideologiei naționaliste. În opinia lui Salim Matar, această mișcare încearcă să împace criteriul etnic cu cel geopolitic : toți locuitorii țărilor arabe sunt arabi, dar, de fapt, este privilegiat elementul arab, descendența din triburi arabe și se insistă asupra arabității Islamului.
5. *Semnificația istorico-civilizațională*. Apare mai ales în epoca Renașterii, când locuitorii țărilor arabe descoperă că au o istorie îndelungată înainte de Islam : babiloniană, cartagineză, cananeană, faraonică etc. Problema pe care istoricii trebuie s-o rezolve este cum să împace acest apel la istoria străveche cu faptul că termenul *arab* și istoria arabilor se leagă de apariția Islamului. Nu reușesc s-o facă, și atunci sacrifică istoria veche a unor civilizații glorioase în favoarea prezentării unei „istorii naționale arabe”, care începe din perioada preislamică.

Propunerea pe care o face Salim Matar pentru a rezolva atâtea paradoxuri și contradicții este să fie adoptată semnificația geopolitică a noțiunii de *arab* și să se găsească o altă denumire pentru „lumea arabă” (*al-’alam al-’arabiyy*), și anume *‘alam sharqaniyy* („lumea *sharqaniyy*”), un adjectiv care nu poate fi tradus, spune el (este un derivat de la Orient, dar nu „oriental”, ci eventual „orientalizant”). Nu trebuie luată în serios o asemenea propunere, și nimeni nu a făcut

asta, pentru că nu este vremea reformatorilor de cuvinte. Poate să intereseze în schimb viziunea sa minimalistă despre unitatea arabă, pentru că ea chiar există în fapt, într-o anumită măsură.

Într-un capitol al cărții sale, Salim Matar (1997) pledează pentru unitatea arabă (*al-wuhda al-'arabiyya*) împotriva naționalismului arab (*al-qawmiyya al-'arabiyya*).

Câteva precizări terminologice sunt necesare de la început, cu toate că unele dintre ele au mai fost făcute în introducerea acestei lucrări. Termenul *'uruba* („arabism"), care, așa cum am arătat, poate să se refere la naționalismul arab conceput pe baze lingvistice, este pus în discuție și condamnat de către Salim Matar, mai ales pornind de la conotațiile sale etnice, rasiale. Există și nuanțe în privința utilizării de către autor a termenului *watan* (tradus de obicei prin „patrie") și a adjectivului corespunzător *wataniyy* (tradus astăzi de obicei prin „patriotic", dar și prin „național" sau „naționalist").

Așa cum am mai arătat, semnificația inițială pe care vechile dicționare arabe au dat-o cuvântului *watan* este „loc" (loc unde stă omul, nu „grupare de oameni", așa cum înseamnă *qawm* și derivatele sale moderne – de exemplu, *qawmiyya*, adică „națiune", „ființă națională"). Termenul *watan*, cu semnificația sa modernă, nu este mai vechi de secolul al XIX-lea, pentru că grupările de arabi din vechime (adică beduinii) nu stăteau în același loc (sintagma pe care o folosesc și eu adesea, „locuitorii deșertului", presupune de fapt un nonsens). Pentru Salim Matar, *watan* înseamnă „unitate teritorială", „cetate" în sensul vechi, de unde și *muwatin* („cetățean") și, după cum se va vedea, grupări umane caracterizate altfel decât pe criteriu etnic sau rasial. Pentru acest autor, sintagma *al-duwal al-wataniyya* înseamnă „state naționale".

Salim Matar pornește de la o afirmație pe care au mai făcut-o și alții : statele naționale care s-au înființat în țările arabe, mai ales în cele din partea de răsărit, după primul război mondial s-au constituit pe baze șubrede „false". Ele au avut la bază „naționalismul arab", care ignoră marea

diversitate a grupărilor umane din Orientul Apropiat. Problema nu este, spune Matar, cea a „arabismului", înțeles ca legături culturale, lingvistice și geografice între popoarele arabe, precum și politice și economice:

> astfel de legături sunt pozitive, acceptabile, atâta vreme cât țelul lor este de a apropia și uni țările arabe, ci problema este cea a caracterului prevalent al semnificației etnice, rasiale sau, cum se spune, „naționale" a acestui arabism, adică accentul pus pe apartenența „tribală istorică", despre care se presupune că ar fi aceeași pentru toți vorbitorii de limba arabă (Matar, 1997, p. 192).

Acestui mod de a concepe apartenența națională, cetățenia, Salim Matar îi opune „dreptul pământului", accepțiunea teritorială a cetățeniei pe care o adoptă țările occidentale: ești cetățean pentru că te-ai născut pe un teritoriu, pentru că te-ai căsătorit sau pentru că ai locuit acolo un număr de ani, nu pentru că te tragi dintr-un vechi trib arab. Se pare că viziunea „mitică" pe care o impune „arabismul politic" ar da apă la moară unor proiecte imperialiste mai vechi sau mai noi din regiune – în Palestina, de exemplu, unde „creștinii cruciați" (adică europenii) și „sioniștii" (adică evreii) din vremurile moderne s-au prefăcut a uita că actualii „arabi musulmani" sunt nepoții celor care au făcut „religia creștină" (pe care occidentalii se străduiesc s-o prezinte drept greco-romană), ca și nepoții celor care au creat religia iudaică. „Occidentalii" și „sioniștii" s-ar fi înțeles în a crea o ruptură între apartenența etnică a arabilor actuali și cea a strămoșilor lor care au creat civilizațiile preislamice.

Puritatea etnică arabă pe care o propovăduiește „arabismul politic" nu este decât o legendă fără nici o bază reală, atunci când o privim în lumina istoriei:

> Oricine ar examina istoria regiunii [lumea arabă – n. n.] ar ajunge indubitabil la concluzia că, mai ales popoarele din Mashreq (răsărit), sunt printre cele mai amestecate popoare de pe pământ: [amestecate] cu popoare, comunități

> și rase, neagră, albă, galbenă, iar acest amestec s-a produs în cursul a mii de ani. Poziția acestei zone [cea arabă din Orientul Apropiat – n.n.] pe trei continente a făcut-o loc de trecere și de așezare pentru multe dintre grupările venite din Asia, Africa și Europa. Cât despre popoarele care n-au venit în Mashreq pentru a cuceri, pentru a călători, pentru a căuta câștiguri sau pentru comerț, acestea au dat sclavi de toate felurile încă de pe vremea babilonienilor, a asirienilor și a fenicienilor și până la cuceririle arabe (Matar, 1997, p. 195).

Acești sclavi s-au căsătorit, au avut copii, au vorbit limbi semitice și apoi araba. Ignorarea voită a acestei situații complexe a avut urmări negative în privința mentalităților, dintre care Salim Matar enumeră :

1. Ignorarea de către „arabismul politic" a istoriei acestei zone, ceea ce a dus și la ignorarea rolului pe care l-a avut această diversitate etnică și religioasă în dezvoltarea civilizației și a culturii marilor Imperii (ca exemplu, autorul se referă la Imperiile Omeyyad și mai ales Abbasid, în care atmosfera de libertate și toleranță a permis o mare varietate de orientări de gândire, politice și religioase). Se pare că ignorarea sau reprimarea aceste diversități a fost „cauza imediată a înapoierii noastre, a sfâșierilor noastre spirituale, politice și culturale" (Matar, 1997, p. 196). Toate acestea au dus la „fragilitatea" identității arabe individuale și colective.

2. Acest arabism unificator a determinat abolirea diferențelor dintre țările arabe, dar și a celor dintre diferite zone ale lumii arabe. Au fost propuse uniuni nefirești (Irak și Yemen, de exemplu), în vreme ce state vecine cum ar fi Irakul și Siria au granițele închise de multe decenii. Oamenii se sfiesc să vorbească despre legătura dintre Siria și Liban și apoi dintre acestea și Palestina și Iordania, legătură care nu se bazează numai pe arabism, ci și pe un teritoriu și o istorie comune, care durează de mii de ani. În opinia lui Salim Matar, pe aceste baze geografice și istorice ar trebui să se recunoască următoarele grupări regionale :

– Gruparea Magrebului arab ;
– Gruparea țărilor de pe Nil (Egipt și Sudan) ;
– Gruparea țărilor din Orientul arab (Mashreq) ;
– Gruparea țărilor din Peninsula Arabică.

Salim Matar consideră că în cadrul fiecăreia dintre grupări ar trebui să se producă la început apropierea, solidaritatea și înțelegerea, ca o etapă importantă care să preceadă „Marea Uniune Arabă".

3. Toate mișcările „arabiste" anunță deschis că nu recunosc granițele politice ale țărilor arabe, că acestea ar fi „false, artificiale". În opinia autorului, aceasta înseamnă că se sacrifică apartenența la patrie, la teritoriu în favoarea apartenenței la această mitică „națiune arabă". Această mentalitate a permis unor state arabe să se amestece în treburile altora, să creeze organizații panarabe cu „ramificații" în alte țări arabe. Salim Matar crede că aceasta nu înseamnă că nu este bine, că nu este chiar necesar să se creeze organisme comune (sindicale, culturale și chiar politice), precum și ziare și edituri comune unui grup de țări arabe. Experiența europeană arată că pot fi asociate partide de aceeași orientare din diferite țări (democrat-creștine, socialiste etc.) și poate exista un parlament comun, o organizație comună a drepturilor omului etc.

4. Din cauza acestei orientări etniciste promovate de arabismul politic, s-au răspândit curentele extremiste naționaliste și religioase care se ridică împotriva a tot ce este „arab" ; de exemplu, „faraonismul copt", care a ajuns să ceară abolirea limbii arabe, „berberismul *amazigh*", ai cărui adepți din Algeria și Maroc îi consideră pe frații lor arabi „străini cotropitori" și care preferă utilizarea limbii franceze în locul celei arabe, partizanii „irakianismului babiloniano-asirian", care își manifestă deschis ostilitatea față de ceea ce este arab, partizanii „fenicianismului libanez și ai națiunii maronite" și alții. La toți aceștia se adaugă adepții „comunității" (*'umma*) islamice, care, „trecând peste toate condiționările istorice, geografice și culturale, cer unitate cu Iranul și Pakistanul și nu vor să audă de «națiunea arabă»" (Matar, 1997, p. 198).

Salim Matar crede că toate aceste mișcări au fost făcute posibile de către propovăduitorii unui naționalism arab care șterge toate particularitățile geografice, istorice, religioase și lingvistice în numele apartenenței la națiunea arabă, văzută ca apartenență etnică, „tribală”. Autorul nu lasă nici un moment să se înțeleagă că ar fi împotriva unității arabilor; aceștia sunt „condamnați” să se unească, așa cum au făcut-o de-a lungul istoriei, în perioada califatului arabo-islamic arătând cât de puternici sunt atunci când sunt uniți.

Față de Europa, lumea arabă dispune de un factor important ce asigură apropierea dintre popoare: „limba și cultura arabă comune care au creat și creează unitate de spirit și de gândire între toate popoarele” (Matar, 1997, p. 200). Comparația cu Europa este dusă mai departe, și aceasta are în vedere problema minorităților. Minoritățile lingvistice și religioase din țările europene vor să vadă realizată cât mai repede unitatea întregii Europe, în care drepturile lor să fie recunoscute, pentru a nu mai simți apăsarea „majorității” din țările lor, iar minoritățile din țările arabe se tem de instaurarea unei „națiuni arabe” în care ele să fie „topite, dizolvate”.

Autorul încheie capitolul în care tratează acest subiect cu o oarecare emfază:

> Unitatea ce refuză diversitatea și multiplicitatea nu poate duce decât la scindare (*tashardhum*), iar diversitatea ce refuză solidaritatea și unificarea nu duce decât la slăbiciune și la porniri belicoase [din partea altora]. Mai ales că noi ne aflăm într-o lume dirijată de împărății și mari blocuri geopolitice care nu-l iartă pe cel slab și mic, oricât de departe sau de izolat ar fi (Matar, 1997, p. 200).

*

Salim Matar nu este singurul autor care se referă la Europa unită ca la un model posibil pentru unitatea arabă, în pofida diferențelor pe care le semnalează. Sigur că ceea ce s-a realizat până acum în Uniunea Europeană ar putea să pară puțin pentru partizanii Marii Unificări Arabe în raport cu

aspirațiile lor, dar sentimentul cu care unii arabi de rând priveau unificarea Europei mi s-a părut că ar putea fi rezumat în două cuvinte: „măcar atât”. O franțuzoaică relata că se afla în Siria imediat după ce Franța trecuse la moneda euro. Avea cu ea una dintre acele punguțe cu diverse monede care se cumpărau sau erau oferite pentru a obișnui lumea cu moneda euro și a scos banii pe masa unei cafenele din Damasc, pentru a-i arăta unei prietene. Imediat, sirienii din cafenea s-au strâns să vadă, să se minuneze că poate exista o monedă europeană unică, iar cineva a exclamat: „Vezi, la ei se poate, iar la noi nu!”.

10.4.5. Liga Statelor Arabe (Liga Arabă)

Forma organizată în care se manifestă în prezent unitatea arabă este Liga Statelor Arabe, numită în mod obișnuit Liga Arabă. Această organizație a fost inițiată în 1944 la Alexandria, unde s-au adunat șefi de guverne și lideri politici, la invitația guvernului egiptean. Convorbiri bilaterale și multilaterale avuseseră loc în mai multe rânduri între țările arabe, începând mai ales din 1942. Oficial, Liga Arabă a fost înființată în 1945 și tot atunci și-a stabilit sediul la Cairo. Membrii fondatori ai Ligii, cei care aderaseră la „Protocolul de la Alexandria” cu un an înainte, au fost Arabia Saudită, Egiptul, Irakul, Iordania, Libanul, Siria și Yemenul de Nord, țări cărora li s-au adăugat de-a lungul timpului Algeria, Bahrein, Comore, Djibuti, Emiratele Arabe Unite, Kuweit, Libia, Mauritania, Maroc, Oman, Palestina, Qatar, Somalia, Sudan și Tunisia (în total, 22 de membri).

S-ar putea înțelege că toate statele care au aderat la Ligă sunt considerate state arabe, dar lucrurile sunt puțin mai complicate, din cauza felului în care au fost aplicate condițiile de aderare prevăzute în Carta Ligii. În principiu, orice stat *arab* independent poate adera la Liga Arabă. Aceasta înseamnă că orice stat *a cărui limbă oficială este limba arabă* poate deveni membru al Ligii. Cu toate acestea, Somalia și

Djibuti, care nu au limba arabă ca limbă oficială, au fost acceptate, în pofida opoziției unora dintre vechii membri ai organizației.

Pactul a fost încheiat pe baza respectului suveranității și independenței țărilor arabe, astfel încât temerile partizanilor unor identități restrânse, teritoriale că se va ajunge la dizolvarea totală a independenței lor au fost reduse. Egiptul a avut întotdeauna un rol conducător în Liga Arabă, care i-a fost recunoscut de către liderii arabi chiar în cele mai grele momente prin care a trecut Egiptul și Liga. Acestea au fost provocate de înfrângerile suferite în războaiele cu Israelul, de războaie între țările arabe sau de probleme bilaterale ridicate în fața Ligii.

Un moment delicat în istoria Ligii Statelor Arabe a fost atunci când, în cadrul reuniunii ministeriale din 1979, s-a cerut aplicarea de sancțiuni Egiptului, după ce acesta a semnat acordurile de la Camp David cu Israelul (în septembrie 1978). Singura sancțiune aplicată a fost însă transferarea sediului Ligii de la Cairo la Tunis. Chiar dacă nu a fost vorba decât despre o sancțiune simbolică, impactul a fost puternic nu numai asupra Egiptului, ci și asupra altor țări arabe. În septembrie 1990, membrii Ligii au cerut ca sediul organizației să fie transferat din nou la Cairo, lucru care s-a întâmplat în octombrie, același an.

Nu a fost singura ocazie în care membrii Ligii Statelor Arabe au dovedit că privesc Egiptul drept pilonul central al unității arabe. Regele Faysal al Arabiei Saudite amintea celor care, cu diferite ocazii, se opuneau politicii egiptene că tatăl său, regele ‘Abd al-’Aziz (fondatorul Arabiei Saudite) le-a dat un sfat copiilor săi : „El ne-a spus să acordăm atenție rolului Egiptului pentru că fără Egipt arabii n-ar fi reprezentat mare lucru de-a lungul istoriei” (*apud* Dawisha, 2003, p. 145).

În 2002, la inițiativa prințului ‘Abdullah bin ‘Abdul ‘Aziz al Arabiei Saudite, Liga Arabă a elaborat o inițiativă menită să ducă la instaurarea păcii globale în Orientul Mijlociu, reluată la reuniunea la nivel înalt a Ligii din 2007, de la Riad.

Reuniunea la nivel înalt din martie 2008 a avut ca temă învățământul în lumea arabă. La această reuniune a fost aprobat de către șefii de state arabi un „Plan de dezvoltare a învățământului în Lumea Arabă” pregătit de Organizația Arabă pentru Educație, Cultură și Științe, care fixează obiective ambițioase în privința educației și cercetării din țările arabe pentru anii următori.

Capitolul 11

Limba arabă în vremurile moderne

11.1. *Observații generale*

Am prezentat într-unul dintre capitolele anterioare situația diferitelor „varietăți” cunoscute sub numele de „limba arabă” din secolele de după apariția Islamului și am încercat să arătăm care sunt motivele pentru care „limba arabă literară” (denumită în arabă *al-fusha* – „cea mai pură” – sau, mai rar, *al-fasih* – [limba] „pură”) este considerată singura „limbă *arabă*” (alte varietăți sunt numite *lahajat*, ceea ce s-a tradus prin „dialecte”, cu aceeași conotație negativă pe care cuvântul *dialect* o avea și o mai are încă pentru nespecialiști, inclusiv la noi). Cuvântului *dialecte*, cu referire la dialectele arabe, i se mai poate adăuga epitetul *locale* (*mahalliyya*), și atunci se vorbește despre unele dialecte zonale (de exemplu, dialectul magrebian) sau despre dialectele unei țări (de exemplu, dialectul tunisian). Epitetul *arab* se subînțelege, în acest din urmă caz, dar denumirea de „limbă arabă” se aplică numai în cazul limbii arabe literare *al-fusha*.

Ne-am mai referit la rolul pe care îl avea evocarea limbii arabe literare în discuțiile privind reconstituirea identității arabe în epoca formării conștiinței naționale în țările arabe în perioada stăpânirii otomane și apoi a puterilor occidentale. Pentru a-i diferenția de toți partizanii unui naționalism teritorial sau regional, naționaliștii arabi, numiți și „arabiști”, au insistat asupra limbii arabe ca element al identității arabe, iar unii, precum Sati’ al-Husri, au

absolutizat rolul limbii arabe ca factor ce definește identitatea arabă.

Mulți au subliniat însă paradoxul acestei poziții: limba arabă literară nu este limba maternă pentru nimeni, nu este limba vorbită în situații obișnuite de nimeni, indiferent de nivelul său de cultură; ea este o limbă învățată în școală, odinioară de către o minoritate, astăzi de către o majoritate, o limbă utilizată, în general, în literatură (există și literatură scrisă în limbile vorbite), în mass-media și în toate circumstanțele care se ridică deasupra cotidianului (practici de cult, ceremonii religioase, administrație, justiție, conferințe publice etc.).

Reticența în a spune „vorbitorii de limbă arabă" atunci când ne referim la limba literară se explică prin această situație: spunem adesea „deținătorii" limbii arabe sau „cunoscătorii" limbii arabe din motive ce rezultă din cele arătate mai sus. Aceeași reticență ar trebui manifestată atunci când spunem că limba arabă (cea literară, evident) are peste 300 000 000 de „vorbitori".

Corect ar fi să spunem că arabii sunt cei care se revendică de la limba arabă a Coranului, a poeziei arhaice, a vechilor beduini, pentru că acest lucru este valabil chiar și pentru analfabeți. O relativă cunoaștere „pasivă" a acestei limbi este oferită musulmanilor de învățarea Coranului, încă din copilărie și de ascultarea fragmentelor din Cartea Sfântă în diferite ocazii ale vieții. Acesta este și motivul pentru care unii autori arabi moderni spun că cei care sunt numiți „analfabeți" în spațiul arab nu sunt cu adevărat astfel, pentru că ei au căpătat obișnuința să asculte limba Coranului, cunosc cuvinte și formule din această carte. În general însă, suntem obișnuiți să numim „alfabetizare" cunoașterea alfabetului, cu alte cuvinte, învățarea scrierii într-o limbă cunoscută, limba maternă, nu învățarea unei limbi noi sau parțial cunoscute.

Aparent, situația lingvistică din lumea arabă contemporană este cu totul specială în raport cu cele pe care le cunoaștem din experiența noastră. De fapt, avem de-a face

cu manifestări specifice ale unor fenomene mai generale. Nu numai „limba arabă” este o abstracţiune, ci şi limba engleză, limba română şi toate celelalte „limbi istorice”, cum le numeşte lingvistul român Eugen Coşeriu. Cu toţii utilizăm o anumită formă a limbii, o varietate, o „limbă funcţională”, cum o numeşte acelaşi lingvist ; există varietăţi diferenţiate în spaţiu, adică ceea ce numim în mod curent dialecte regionale, varietăţi diferenţiate sociocultural sau „nivele de limbă” şi varietăţi diferenţiate stilistic (vezi Coşeriu, 1996, pp. 23-24). Criteriile se pot amesteca : un dialect regional poate fi ridicat la nivelul de limbă literară, ceea ce ajunge să-l caracterizeze şi pe plan social, ca limbă a clasei cultivate, şi pe plan stilistic (de pildă, reprezentând „stilul scris” în opoziţie cu cel oral sau o limbă „normată” faţă de una care se dezvoltă la voia întâmplării).

Distanţa dintre diferite varietăţi regionale, cărora li se spune în mod obişnuit „dialecte”, poate fi mai mare sau mai mică şi, în general, se spune că numai vorbitorii pot decide dacă vorbesc sau nu aceeaşi limbă. Nu există criterii ştiinţifice pentru a decide că un anumit cod lingvistic este limbă sau dialect. S-a spus că limba este un dialect care posedă armată şi flotă, iar dialectul este o limbă lipsită de aceste atribute sau că, în războiul limbilor, limba este un dialect care a triumfat, iar dialectul este o limbă care a pierdut.

Criteriul înţelegerii dintre vorbitori poate să pară important pentru a decide, de exemplu, dacă în cazul aşa-numitor „dialecte arabe” avem sau nu de-a face cu limbi diferite. Nu este simplu să se decidă dacă vorbitorii care nu cunosc limba literară, pentru a recurge la ea la nevoie, se pot înţelege sau nu între ei vorbind fiecare în dialectul său. Dacă ţările se află la mare distanţă (de exemplu, Marocul de Irak), este sigur că nu se pot înţelege. Dar există dificultăţi şi între locuitorii unor zone mai apropiate. În opinia lui K. Versteegh (1997, p. 98), distanţa dintre dialectele arabe vorbite pare la fel de mare ca aceea dintre limbile germanice sau romanice.

În ceea ce priveşte distanţa dintre varietăţi, diferenţa dintre araba literară şi araba vorbită în diferite zone, părerile

sunt împărțite. În opinia Nadei Tomiche (1968, p. 1173), autoare de origine egipteană și profesor universitar în Franța, limba arabă literară este „absolut de neînțeles pentru un public analfabet”. Dar egiptenii se află într-o situație relativ specială, datorită faptului că propriul dialect (un amestec de limbă literară și dialect) este utilizat în discursul oral, în circumstanțe oficiale în care în alte țări arabe se utilizează limba literară. Gunvor Mejdell (2006, p. 35) observa că, în Egipt, limba literară „elevată” nu numai că nu este stăpânită, dar nici nu e considerată un model de imitat. Mai mult, cei care o utilizează în alte circumstanțe decât cele care se pretează la un nivel retoric înalt sunt considerați ridicoli. Nu aceasta este situația în alte țări arabe, după cum se va vedea mai departe.

Peste tot în lumea arabă, nivelul analfabetismului este în scădere, chiar dacă rămâne ridicat. Radioul, în general, transmițător al limbii literare, se află pretutindeni, chiar la nomazii din deșert. Când se spune că analfabeții nu înțeleg deloc limba literară, se poate crede și faptul că ei nu înțeleg ce se vorbește în limba literară, adică subiectele tratate în această limbă nu le sunt cunoscute.

Limba literară este auzită tot mai mult peste tot și nu se știe încă dacă apropierea dintre cele două nivele de limbă se va produce mai degrabă în direcția limbii literare comune sau a dialectului local. Mai jos, vom arăta în ce direcție ar dori unii sau alții să se producă această evoluție.

11.2. *Diglosie și nivele de limbă în perspectiva cercetătorilor arabi și occidentali*

Cercetarea limbii arabe în Imperiul Arabo-islamic, multietnic și mutilingv, urmărea mai multe scopuri ; integrarea nearabilor în acest imperiu și susținerea supremației elementului arab din punct de vedere lingvistic și cultural aveau un loc important. În epoca modernă, cercetarea limbii în spațiul arab apare la începutul secolului XX, ca fiind strâns

legată de naționalismul arab. Când occidentalii s-au ocupat de problemele situației lingvistice din lumea arabă, de cercetarea dialectelor vorbite în mod special, ei au fost bănuiți, pe drept sau pe nedrept, că urmăresc întărirea dominației lor în spațiul respectiv (acuze de acest fel au fost adresate mai ales francezilor, așa cum se va vedea mai jos). În privința cercetării științifice în spațiul arab a limbii și a situației lingvistice, aceasta a început mai ales după jumătatea secolului trecut, cu metodele pe care cercetătorii din Occident le-au impus și în acest domeniu. Atitudinea față de problemele limbii în societatea arabă, obiectivul principal al acestui capitol, se reflectă și în modul în care autoritățile, dar și specialiștii arabi se raportează la cercetarea occidentală privind limba arabă.

Situația lingvistică din lumea arabă a făcut pentru prima oară obiectul unei cercetări comparate cu situația din alte zone lingvistice într-un articol publicat de un cunoscut specialist în materie, Charles A. Ferguson (1959). Definiția termenului *diglosie* sună astfel în traducerea românească a articolului, apărută în volumul *Sociolingvistica*, semnat de Liliana Ionescu-Ruxăndoiu și Dumitru Chițoran:

> Diglosia este o situație lingvistică relativ stabilă, în care, pe lângă dialectele principale ale limbii (care pot include un singur standard sau standarde regionale), există o varietate suprapusă, foarte diferită, extrem de codificată (deseori cu o gramatică mai complexă), vehicul al unui vast și apreciat corpus de literatură scrisă, fie dintr-o perioadă mai veche, fie dintr-o altă comunitate lingvistică, care este învățată mai ales prin educație oficială și este utilizată, în esență, pentru exprimarea scrisă și orală cu caracter formal, dar nu este folosită de nici un sector al comunității pentru conversație uzuală.

Cele două „nivele” de limbă sunt denumite *high* („înalt”, „elevat”, având simbolul H) și respectiv *low* („de jos”, „inferior”, având simbolul L), termeni care se referă în primul rând la prestigiu. În afara lumii arabe, situații de acest tip

au fost descrise de Ch. Ferguson cu referire la Grecia (greaca veche și cea modernă își împart circumstanțele de utilizare), la populația de limbă germană din Elveția, care utilizează germana literară sau dialectul elvețian al limbii germane, în funcție de circumstanțe, la Haiti, unde franceza apare ca o varietate suprapusă pentru creola pe bază de franceză. Coexistența acestor limbi sau varietăți lingvistice nu creează neapărat o situație de criză ; diglosia poate dura secole, așa cum s-a întâmplat în cazul arabei. Ferguson face și unele previziuni de viitor (pentru următoarele două secole !) pentru situațiile lingvistice pe care le discută, dintre care cea arabă ne interesează aici :

> Dezvoltare lentă spre diferite limbi standard, fiecare bazată pe o varietate L, cu un mare amestec de vocabular H. Trei par probabile : magrebiană (având la bază dialectul din Rabat sau din Tunis ?), egipteană (având la bază dialectul din Cairo), varietatea estică (bazată pe dialectul din Bagdad ?) ; dezvoltări politico-economice neașteptate pot să adauge siriana (bazată pe dialectul din Damasc ?), sudaneza (bazată pe dialectul din Omdurman-Khartum) (Ferguson, 1959, p. 145 ; semnele de întrebare aparțin autorului).

Ferguson făcea bine că își extindea până atât de departe previziunile, că punea atâtea semne de întrebare în legătură cu formele de arabă regională pe care le vedea în viitor. Până acum, după o jumătate de secol de la apariția articolului său, nu se constată tendințe de formare a unor standarde regionale ; în privința arabei egiptene, ea a depășit de mult granițele Egiptului și e considerată de către unii a doua varietate arabă comună tuturor arabilor. Mulți cred că cele două varietăți, cea „înaltă” și cea „joasă”, vor continua să coexiste încă multă vreme, nu fără ca vorbitorii să caute mijloace de reducere a distanței dintre ele.

Termenul *diglosie*, care s-a impus datorită articolului lui Ferguson, a fost întrebuințat pentru prima oară de către un arabist francez, W. Marçais, într-un raport adresat autorităților coloniale după o inspecție în școlile din teritoriile franceze de

peste mări (vezi Marçais, 1961). Având în vedere circumstanțele redactării raportului, înțelegem de ce acest tip de cercetare pare în viziunea unor arabi ca fiind puternic marcat din punct de vedere ideologic. Imperialiștii în general și „orientaliștii" care se ocupă de lumea arabă în special erau suspectați de intenții de divizare a lumii arabe, care se manifestau prin introducerea ideii de „varietate" într-un bloc considerat în general unitar : limba arabă eternă.

Pierre Larcher (2003) a avut ideea să studieze felul în care s-a constituit conceptul de *dualitate lingvistică* (diglosie) în spațiul occidental și, în paralel, în spațiul arab. Concluzia la care ajunge este că reprezentarea pe care arabiștii europeni și-au făcut-o în legătură cu araba a trecut prin trei etape : la început, a fost concepută o singură limbă arabă, apoi, începând cu secolul al XVII-lea, a apărut conceptul de *arabă vulgară* (în sensul în care se vorbește despre „latina vulgară"), iar după aceea conceptul de *limbă arabă literară*, ceea ce a antrenat, la rândul său, o nouă denumire pentru limba vulgară, și anume araba „dialectală", „vorbită" (în engleză, *colloquial*). Conceptul de *diglosie* a fost propus după aceea.

Ne interesează mai mult momentul în care înșiși arabii vorbesc despre dualitate lingvistică. După spusele lui Larcher, și la arabi a fost vorba despre o arabă unică, cu mici variațiuni, care devine însă „mai puțin pură", pe măsură ce ne depărtăm de centru spre periferie, centrul fiind, bineînțeles, Hijazul și limba tribului Quraysh, promovată de Ibn Khaldun la rangul de „cea mai pură arabă" (Larcher, 2003, p. 59). În opoziție cu aceasta este concepută limba „vulgului" (în arabă, *al-'amma*), dar fără să se vorbească, în cazul acesteia, despre varietăți autonome. Se pare că ideea de dualitate a fost indusă arabilor de către arabiști, care încep să vorbească despre ea tocmai în momentul când occidentalii încep să abandoneze modelul diglotic.

Cercetătorii din lumea arabă încep să vorbească nu numai despre diglosie, ci și să propună alte modele (triglosie, mai multe nivele etc.). Printre primele cărți care își propun să

pună în discuție în spațiul arab problema diglosiei, sursa acesteia și perspectivele sale de viitor utilizând termenul arab *'izdiwajiyya* („existență în cuplu”) este cea a lui Kamal Yusuf al-Hajj, care, deși nu este datată, prezintă la sfârșit informația că reprezintă o formă revăzută și tradusă în arabă a tezei susținute de autor în franceză la Sorbona, pe 19 mai 1949 (după toate aparențele, cartea trebuie să fi apărut nu mult după 1955). În opinia sa, limba arabă literară are sistemul ei de sunete și sistemul său gramatical, iar limbile vorbite au propriul sistem. Fiecare dintre varietățile aflate la cele două nivele are rolul ei ; al-Hajj crede că limba literară este limba rațiunii, iar limba vorbită este cea a sentimentelor (ciudată această delimitare atât de categorică). Ele vor continua să existe în paralel, cu condiția ca araba literară să se dezvolte, să se modernizeze (al-Hajj, f.a., pp. 266-268). Araba literară este limba națională a viitorului. Al-Hajj credea că lumea arabă se îndreaptă către federalizare, așa cum se întâmpla cu Europa. O limbă comună va fi necesară în ambele spații, cu păstrarea limbii materne de către toți locuitorii.

În anii ’60-’70 ai secolului trecut, un grup de tinere cadre didactice și cercetători tunisieni, în frunte cu Salah Garmadi (1933-1982), cercetători care își făcuseră doctoratele în Franța sub conducerea lui A. Martinet, au ales să meargă pe calea studierii și aprecierii obiective a situației complexe a limbilor care coexistau pe teritoriul Magrebului în perioada postcolonială. O parte dintre lucrările acestui grup de tineri tunisieni au apărut în *Revue tunisienne des sciences sociales*, între anii 1965 și 1970, iar o parte dintre ele au fost reluate, alături de altele, într-un volum editat de R.M. Payne în 1983 (*Language in Tunisia*). Păcat că volumul nu conține și discuțiile stârnite de abordarea acestor probleme la un colocviu ce a abordat varietățile limbii arabe utilizate la momentul respectiv. S-ar fi putut vedea cât de aprins se discuta la aceste colocvii la care participa un public larg. De exemplu, se discuta dacă se poate vorbi despre o varietate lingvistică aflată între limba literară și cea vorbită, căreia să i se spună

„araba medie". Cercetătorul care studiase pe baza unor texte reale „registrele" limbii arabe moderne era acuzat că își extrăgea exemplele dintr-un interviu al scriitorului egiptean Taha Hussein, în care acesta, fiind răcit, „cobora" din când în când de la limba literară la dialect ; cu astfel de argumente, spunea un ascultător, se pot inventa o mulțime de „limbi" arabe.

Acești cercetători tunisieni au fost și printre primii care s-au ocupat de contactul lingvistic, de „arabizare" și rezultatele sale în învățământ, administrație, poliție etc., toate fiind probleme care se puneau atunci cu acuitate în Tunisia, având în vedere bilingvismul franco-arab, care data de lungă vreme în societatea magrebiană.

Din cele spuse mai sus se înțelege că ipoteza existenței unei limbi arabe „medii" între limba arabă literară și dialectul vorbit a fost formulată și de către un cercetător tunisian. Ea mai fusese formulată înainte și de alții, așa cum au fost formulate ulterior și ipoteze privind mai multe forme intermediare între cei doi poli menționați mai sus (în afară de limba arabă „medie" s-a vorbit, de exemplu, despre limba arabă „modernă", diferită de cea „clasică", limba Coranului și a vechii poezii sau „modernă", limba vorbită de oamenii cultivați). Există mai multe propuneri de delimitare a unor forme de arabă fie în cadrul limbii literare sau al dialectului vorbit, fie ca intermediare între cele două. Una dintre cele mai des citate este cea a lui al-Said Badawi (1973), care delimitează următoarele „nivele de limbă" în Egipt :

- limba clasică a patrimoniului cultural ;
- limba clasică a epocii moderne ;
- dialectul cultivat ;
- dialectul „luminat" (al celor care au trecut prin școală) ;
- dialectul analfabeților.

Tot mai des se vorbește despre un continuum în formele de arabă utilizate de același individ sau de comunitate, în care segmentarea este dificilă, dacă lăsăm la o parte formele strict opozabile, și anume, pe de o parte, limba arabă literară

„elevată” și, pe de altă parte, dialectul analfabeților. Gunvor Mejdell (2006) a scris recent o carte despre amestecul de „stiluri” în araba vorbită în Egipt, a cărei concluzie este că avem de-a face cu un „continuum” între polii indicați mai sus (titlul cărții și mai ales subtitlul sunt semnificative: *Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt. Somewhere between order and chaos*). Un bun exemplu pentru acest amestec de stiluri, de nivele de limbă, este oferit de către autoare, care a transcris un interviu oferit de către laureatul premiului Nobel pentru literatură, egipteanul Naguib Mahfouz. Exemple interesante ar putea fi găsite și în discursurile unora dintre conducătorii arabi, începând cu Naser (în secolul trecut) și cu alții din zilele noastre, care, pentru a se apropia de „limba poporului”, introduc elemente din limba vorbită în țara lor în discursuri al căror cadru s-ar dori să fie în limba literară. Unele discursuri sunt reproduse în presă ca atare, iar altele sunt cenzurate lingvistic, ca să apară în limba națională.

Până în zilele noastre există în unele țări arabe rezerve față de cercetările privind limba vorbită. Faptul că printre primii dialectologi (cercetători ai varietăților vorbite ale limbii arabe) s-au numărat occidentali, dintre cei care au avut ocazia să cunoască dialectele vorbite pe viu (în primul rând, francezi și englezi care se aflau în spațiul arab ca reprezentanți ai puterilor coloniale), constituie unul dintre motivele pentru care cercetarea în domeniul limbii vorbite este privită până astăzi cu suspiciune în țările respective. Și apoi, cum s-ar putea accepta (și eventual finanța) o astfel de cercetare, când mulți declară dialectele „o boală a limbii arabe”?

Cu toate acestea, în ultima jumătate a secolului trecut, cercetarea limbii vorbite, a „dialectelor”, și-a făcut tot mai mult loc, suficient ca în 1994 profesorul de origine egipteană Abd al-’Aziz Matar, aflat atunci în Qatar, să prezinte un bilanț al cercetărilor de dialectologie arabă, având arabi ca autori, în cadrul primului colocviu de lingvistică arabă care a avut loc la București în acel an (textul este în limba arabă; în traducere, titlul este *Cercetări contemporane privind dialectele arabe* – vezi Anghelescu, Dobrișan [ed.], 1994, volumul al

doilea ; studiul a fost publicat de către autor ulterior în volum, în Qatar).

*

După toate cele spuse mai sus, cineva ar putea să pună întrebarea firească : câte limbi arabe există, de fapt, în lumea arabă sau câte varietăți de arabă există astăzi în țările arabe ? Pentru un nespecialist, răspunsul ar fi simplu : două, limba arabă literară și „dialectul" vorbit. Un specialist ar răspunde că depinde de criteriile pe care le adoptăm atunci când diferențiem varietățile, când vorbim despre limbă sau dialect etc. Putem concepe analiza „spectrului lingvistic" din lumea arabă contemporană ca având drept model analiza spectrului solar. După cum se știe, spectrul solar apare ca un continuum, în care nu există granițe „obiective" între culori ; diverse limbi decupează din acest spectru porțiuni diferite (sau eventual asemănătoare), cărora le dau nume (alb, negru, roșu – unele limbi delimitează numai două culori, altele trei, patru, cinci ș.a.m.d.). Similar, în arcul de cerc imaginar pe care îl reprezintă „limba arabă", unii autori decupează (deci numesc) două porțiuni, cărora le spun „limba arabă literară" și „limba arabă vorbită" (aceasta din urmă fiind subîmpărțită în dialecte locale) ; alții introduc un al treilea segment, pe care îl numesc fie „araba medie", fie „araba modernă" ; alții introduc alte dimensiuni, pe care le numesc „limba arabă literară simplificată" și „dialectul oamenilor cultivați" ; unii văd o trecere treptată de la o formă la alta și vorbesc despre un „continuum" ș.a.m.d. În general, cercetătorii procedează astfel : „decupează" porțiuni din realitatea exterioară sau interioară pentru a le analiza. Limba este, după cum se știe, un fenomen social pe care individul îl interiorizează și pe care apoi îl exteriorizează prin fiecare act de vorbire. Se poate analiza ceea ce se exteriorizează în discurs, nu ceea ce avem în minte.

Distincțiile pe care le propun specialiștii arabi sau occidentali în continuumul pe care îl reprezintă limba nu sunt,

în opinia unora, cu totul inocente. În primul rând, se poate pune întrebarea de ce tăieturi, de ce disecări ale limbii arabe (unică, eternă din punctul unora de vedere), apoi de ce tocmai *aceste* tăieturi, această segmentare? A accepta existența unei limbi arabe literare moderne poate să apară ca o negare implicită a continuității limbii arabe de la Coran sau din perioada preislamică și până acum.

Nu numai specialiștii arabi, ci și unii cercetători occidentali care au analizat, utilizând metode noi, texte din perioada clasică și respectiv modernă au constatat o „stupefiantă” identitate a structurilor și chiar a unei părți a vocabularului din perioada clasică și până acum. Studenții noștri, care învață limba arabă pornind de la texte moderne, nu întâmpină mari dificultăți în a înțelege unele texte arabe din secolele al IX-lea – al X-lea. Aceasta nu înseamnă că nu simt o diferență, că nu o simțim cu toții, mai ales în ceea ce privește lexicul; multe cuvinte noi au intrat în limba modernă cu sau mai ales fără voia puriștilor.

11.3. *Bilingvism și contacte lingvistice în spațiul arab*

Situația lingvistică din lumea arabă contemporană este marcată de existența bilingvismului, ceea ce înseamnă fie asocierea limbii fostei puteri coloniale la limba arabă vorbită sau la limba arabă literară, fie asocierea limbii minoritarilor la limba arabă sub diferitele ei forme, fie ambele la un loc (berberofonii din nordul Africii sunt deseori în situația de a asocia cel puțin trei limbi). Situațiile de bilingvism au fost cel mai mult studiate în legătură cu situația lingvistică din Magreb și Liban, zone considerate francofone până în zilele noastre. După cum se știe, prezența limbii franceze în țările Magrebului și în Liban se datorează în primul rând stăpânirii franceze în țările respective, urmelor pe care aceasta le-a lăsat, dar și altor condiții particulare pentru fiecare zonă în parte, la care ne vom referi în continuare.

11.3.1. Limba franceză și bilingvismul franco-arab în Magreb

În Magreb nu avem de-a face cu aceeași situație în toate cele trei țări la care ne referim aici, și anume Algeria, Tunisia și Marocul. Nici istoria lor de până la stăpânirea franceză nu a fost identică (de pildă, Marocul nu a fost arabizat în măsura în care au fost celelalte două țări, această țară nu a fost integrată în Imperiul Otoman, cum au fost celelalte, iar Algeria a avut parte de cea mai îndelungată stăpânire franceză).

Motivul pentru care punem în discuție împreună aceste trei țări din nord-vestul Africii este că, în toate cazurile, „diglosiei" i se adaugă un nou element despre care se vorbește în mod obișnuit cu referire la situația lingvistică din lumea arabă : relației dintre limba arabă literară și cea vorbită i se adaugă relația acestora cu limba franceză. Am menționat că în Magreb mai avem de-a face și cu un alt tip de bilingvism sau chiar multilingvism : cel al berberilor, care utilizează, alături de berberă, dialectul magrebit și care cunosc eventual limba arabă literară și limba franceză. Conform unor aprecieri din anii '70, în Magreb ar exista aproximativ 8 000 000 de berberofoni, repartizați după cum urmează, în raport cu restul populației din țara respectivă : în Maroc între 40 și 60%, în Algeria între 15 și 20%, iar în Tunisia mai puțin de 1%. Devalorizată de către arabii musulmani ca limbă care provine din perioada preislamică, berbera începe în ultimele decenii să beneficieze de atenția autorităților din Maroc și Algeria, ca răspuns la revendicările berberilor, care cer ca limba lor să-și ocupe locul cuvenit în cultura actuală.

Limba franceză, care ne interesează în mod special aici, a fost singura limbă oficială în Magreb în perioada colonială (Algeria, 1830-1962 ; Tunisia, 1891-1956 ; Maroc, 1912-1956) și nu a fost înlocuită total nici până în zilele noastre de araba literară, în calitatea sa de limbă a învățământului și administrației.

Lunga perioadă de stăpânire colonială din Algeria, precum și forma pe care a luat-o naționalismul arab în această țară

explică de ce problemele lingvistice s-au pus aici cu o acuitate probabil mai mare decât în alte țări din Magreb. La fel ca în celelalte țări din Magreb, în perioada colonială, limba vorbită era aici dialectul algerian sau un dialect berber, dar limba arabă literară, alături de Islam, a fost aleasă de timpuriu ca simbol al identității naționale. Mike Holt (1994, pp. 33-34) rezumă astfel situația particulară a Algeriei, care justifică această alegere :

1. Statul francez a definit națiunea algeriană pe cale de a se naște pornind de la tot felul de excluderi (ale algerienilor) : de la beneficiile economice, din sistemul educațional, excluderea legală, prin așa-numitul „cod al indigenatului". Conform acestuia, indigenul era cel care vorbea araba sau berbera și era musulman.

2. Existența unei Mari Tradiții, care legitimează aspirațiile naționaliștilor prin limba Coranului și a textelor esențiale, printre care capodoperele literaturii din Evul Mediu.

3. Urbanizarea populației musulmane, care dă o mai mare greutate Islamului Scripturilor în raport cu „marabutismul", Islamul popular cultivat mai ales în zona rurală.

Pornind de la cele menționate, Mike Holt formulează observații valabile și pentru alte țări arabe :

> Mișcarea către orașe, asociată cu pacificarea triburilor, care se produsese mai devreme, a însemnat că forma urbană a Islamului a ajuns să domine în tot Orientul Mijlociu. La rândul ei, aceasta a făcut ca religia și identitatea personală să fie mai strâns legate de araba clasică. Chiar dacă majoritatea populației era încă analfabetă, ei au venit în contact cu învățații musulmani, cu profesorii de religie și cu moscheile și astfel au recunoscut și au propovăduit ideea statutului privilegiat al limbii literare în viața și cultura comunității (Holt, 1994, p. 34).

Asociația Reformistă a Ulemalelor Algeriene (*'ulama* este un plural care desemnează corpul învățaților în științe religioase) și-a propus, ca unul dintre scopurile importante, să promoveze limba arabă și cultura arabă-islamică ; inițiatorul

ei, Ben Badis, este cel care cristalizează ideologia Asociației în cuvintele deseori amintite după el: „Islamul este religia noastră, Algeria este țara noastră, araba este limba noastră". După independență, limba arabă este introdusă masiv în școli și beneficiază de profesori aduși mai ales din Egipt. În ceea ce privește franceza, care fusese asociată cu regimul colonial, după obținerea independenței, aceasta începe treptat să fie apreciată drept limba ce oferă accesul la modernitate și devine un semn distinctiv al noilor elite.

Nu se poate ști cu exactitate câți francofoni existau în Algeria în 1997, când H. Didier a publicat un articol despre limba franceză de aici, a cărei situație o cunoscuse pe viu în cursul unei mai lungi șederi în țara respectivă în calitate de profesor. Ziarele franceze pe care le citează arată că există astăzi mai mulți francofoni în Algeria decât existau pe vremea stăpânirii coloniale (30% din populația algeriană „practică în mod curent franceza"). Autorul consideră că este prea mic procentul presupus pentru cei care sunt capabili să se exprime inteligibil în franceză și prea mare pentru adevărații francofoni, al căror număr este infim. Locuitorii Algeriei se exprimă, firește, în araba algeriană și doar un mic număr de persoane, aparținând burgheziei și intelectualității, utilizează în conversație o limbă franceză îngrijită. Dar algerienii, în totalitatea lor, nu au o părere prea bună în legătură cu bilingvismul, despre care se crede că le-ar aduce atâtea binefaceri:

> Bilingvismul franco-arab din Algeria este o realitate dureroasă, care țese, împreună cu variațiile practicii musulmane, drama identitară trăită de această țară. Eu n-am întâlnit, în cei șaptesprezece ani petrecuți în Algeria, un francofon fericit... (Didier, 1997, p. 63).

Din cauza impactului francezei asupra algerienilor, „ei nu sunt siguri că și-au reușit independența". Insulta pe care și-o aruncă unii altora este că sunt de partea Franței, făcând parte din „partida franceză" (*hizb Faransa*):

> Araba [literară – n.n.] și franceza au în comun faptul că sunt limbi prescrise, administrate, pogorâte asupra locutorilor mai degrabă decât emanând de la ei, similitudine atât de greu de purtat pentru algerieni (p. 64).

Hugo Didier se ocupă în special de soarta învățământului în limba franceză din Algeria în perioada colonială, precum și de soarta învățământului în limba arabă, pe care francezii l-au introdus în unele școli înființate de ei. Mulți coloni, începând cu militarii, au învățat limba locuitorilor Algeriei, adică araba vorbită, dar și limba arabă literară, ocupându-se de studierea arabei, sub cele două forme diferite sub care se prezenta, fapt care nu era bine văzut de către toți algerienii. Didier este de părere că învățarea limbii arabe de către coloni era încurajată de autorități, pentru a-i ține pe musulmani departe de tentația de a învăța franceza și de a cere cetățenia franceză – pentru a-i izola, cu alte cuvinte (Didier, 1997, p. 67).

După obținerea independenței, franceza a fost chemată să joace pentru încă mulți ani un rol important în noua orientare a țării, în primul rând pentru că funcționarii erau formați în franceză, iar profesorii de diverse discipline științifice erau de formație franceză. Despre un „bilingvism organizat" s-a vorbit multă vreme ; și nu numai în Algeria, ci și în celelalte țări ale Magrebului. Politica de arabizare, despre care va fi vorba mai departe, marginalizează franceza, precum și dialectul vorbit.

Dar franceza se întoarce în ultimul deceniu prin intermediul antenelor parabolice, care sunt întâlnite peste tot. Atunci când Didier își scria articolul, în presa franceză se spunea că trei sferturi dintre algerieni urmăresc programele de televiziune din Franța, identificându-se oarecum cu această lume, ceea ce nu se întâmpla, de exemplu, în Liban, o altă țară în care a dominat bilingvismul franco-arab. Un fel de complex al poporului colonizat, spune cunoscutul scriitor Rachid Boudjedra, citat de autor :

> Războiul din Algeria, pierdut de Franța colonială, a fost recâștigat cu binișorul de către Franța neocolonială în

> jurul anului 1982, când primele antene parabolice și-au făcut apariția pe terasele din Alger [...]. De ce să trimiți trupele să ocupe o țară, când poți trimite un satelit (Didier, 1997, p. 78)?

Pe această cale, împrumuturile din franceză în araba dialectală își fac loc mai mult chiar decât înainte.

*

Situația generală în țările Magrebului de după obținerea independenței poate fi caracterizată ca fiind cea a unui bilingvism franco-arab acceptat, asumat tacit într-o vreme. Instituția în care această acceptare a limbii franceze se manifestă pregnant este școala, începând cu cea primară. Reamintim că atât franceza, cât și araba literară sunt limbi „străine”, iar elevul și studentul nu au de-a face în școală cu limba vorbită decât în pauze (teoretic, cel puțin). Asumarea conștientă a acestei situații și justificarea ei au devenit posibile în momentul în care a început să fie obiectiv cercetată de către arabii înșiși.

Înainte de aceasta, cercetarea situației lingvistice din Magreb a fost întreprinsă, cum era de așteptat, mai ales de către lingviști francezi. Ne-am referit mai sus la William Marçais, savantul care a rămas în istoria cercetărilor privind situația lingvistică din lumea arabă în perioada modernă în primul rând pentru că a introdus termenul *diglosie* (în 1930). Kouloughli (1996) consideră tonul raportului de inspecție în Magreb redactat de către Marçais ca fiind unul „violent polemic, chiar insultător” (p. 287), prea categoric atunci când afirmă că limba arabă literară nu are nici un viitor în Magreb. Și alți autori francezi s-au grăbit să prezică un viitor fără araba literară în Magreb; Kouloughli se referă la G.S. Colin, care afirma în 1945:

> Nici araba clasică, nici araba vulgară nu par să permită la ora actuală, ele singure, rezolvarea problemei lingvistice

> din Maroc ; o a treia soluție care se prezintă este *difuzarea limbii franceze*, utilizarea ei de către marocani ca limbă de cultură (Kouloughli, 1996, p. 288).

Nu va fi vorba aici despre impactul pe care îl are limba engleză în țările Magrebului, începând mai ales cu ultimii ani ai secolului trecut. În Tunisia, la fel ca peste tot, învățământul superior, cercetarea științifică și tehnologică, turismul fac tot mai necesară limba engleză, iar tinerii sunt cei mai grăbiți s-o adopte. Și din acest motiv, ni se pare că nu se vor adeveri previziunile lui Salah Garmadi, din 1968, conform cărora „practica bilingvismului [franco-arab – n.n.] este chemată să dureze în Tunisia pentru mult timp încă, dacă nu perpetuu" (vezi Payne, 1983, p. 4). Iată ce spunea în 1968 S. Garmadi despre statutul limbii franceze în Tunisia :

> Franceza are un statut privilegiat în Tunisia. Limbă a modernității și tehnicității, ea este utilizată pentru elaborarea majorității proiectelor care interesează viața națională și care au un nivel înalt din punct de vedere tehnic și științific. Este și limba unor cotidiene [...] și săptămânale [...], a unor reviste și a tuturor revistelor științifice și tehnice [...], cu excepția Analelor Universității tunisiene, care au început să apară din 1966. Franceza este utilizată în cadrul emisiunilor în limba franceză de la televiziunea tunisiană. Dar această limbă este utilizată mai ales în învățământ, ea jucând rolul de limbă vehiculară, cu câteva excepții, începând cu învățământul primar și până la cel superior. La nivel oral, manifestările francezei rămân numeroase, mai ales în marile centre urbane (Garmadi, 1983, pp. 6-7).

S. Garmadi a schițat el însuși un vast program de cercetare, în care se înscriu și articole din culegerea la care ne referim, având teme ca : „Situația lingvistică în Tunisia independentă", „Bilingvismul în învățământul primar (sau secundar, sau universitar)", „Analfabetismul", „Arabizarea la Ministerul de Interne", „Limba unor însemne de pe străzile importante din Tunis".

În Magreb franceza nu este (mai exact, nu era) cu adevărat o limbă străină. Chiar și pentru cei care o cunoșteau puțin sau deloc, franceza era o limbă respectabilă, pentru că era simțită ca limbă ce asigură promovarea socială, o limbă a elitelor, dar și limba Occidentului, a modernității. Iată cum vedea Hamed Boulous în 1979 această situație a limbii franceze :

> Pe planul dominației simbolice, învățământul în limba franceză permite achiziționarea unei puteri simbolice, prin aproprierea unui capital apreciat pe piața bunurilor simbolice. Cu alte cuvinte, este locul de producere și reproducere a elitelor (*apud* Garmadi, 1983, p. 15).

După cum se poate observa, chiar și tipul de discurs al stângii arabe din perioada respectivă îl imita pe cel al stângii din Franța de atunci (și de mai târziu). Intelectualii școliți în Occident au continuat să se afle sub influența culturii franceze, a discursului politic francez.

Dar nu este vorba numai despre intelectuali. Așa cum arată Gilbert Grandguillaume (1983a), prin limba și cultura franceză s-a impus nu numai legea colonizatorului, dar și seducția pe care aceasta o reprezintă :

> O întreagă lume de fantasme a bărbatului magrebian în raport cu Occidentul și cu Franța în particular, fantasme într-atât de înrădăcinate, încât nici dezmințirile repetate nu le pot înlătura. Această lume înglobează, desigur, miturile științei, tehnicii și progresului, dar și mult mai mult decât atât : lumea hedonismului, a pasiunii dezlănțuite, a consumismului fără margini, a alcoolului, a celei pe care Kateb Yacine o numea în *Nedjma* (*Franțuzoaica*) dominatoare și târfă în același timp (p. 309).

Pornind de la constatările privind locul limbii și culturii franceze în Magreb, Gilbert Grandguillaume se întreba dacă soluția menținerii bilingvismului în cadrul personalității proprii fiecărei culturi, păstrarea dublei identități culturale nu sunt

preferabile „uniformizării nivelatoare către care tinde arabizarea legată de construirea unei culturi naționale” (1979, 1983a, p. 320). Există un număr relativ important de arabi ce ar răspunde probabil pozitiv la o astfel de întrebare; printre ei se numără scriitori din țările Magrebului care și-au cucerit o reputație internațională scriind în franceză.

11.3.2. Limba franceză în Liban

Există unele caracteristici care diferențiază Occidentul arab (Magrebul) de Orientul arab (Mashrequl); aceste caracteristici țin de situația creștinilor în Orientul arab încă din perioada stăpânirii otomane, de protejarea comunităților creștine de către țări în care religia respectivă era dominantă: Franța era protectorul recunoscut al catolicilor și al altor comunități creștine. În ceea ce privește limba franceză, prezența ei pe teritoriul Libanului este anterioară perioadei mandatului francez. Ea se leagă de primele misiuni creștine venite din Europa apuseană, de instituțiile de învățământ înființate de acestea, de tipărirea unor cărți de cult, de presa în limba franceză. Cele menționate, precum și alte condiții fac în așa fel încât bilingvismul franco-arab să fie parte a personalității naționale libaneze, să fie un bilingvism „exemplar”. Aceasta poate explica de ce o lucrare mai veche a lui Salim Abou (1962) privind bilingvismul din Liban e deseori citată în lucrările consacrate bilingvismului în general în a doua jumătate a secolului trecut.

Pe de altă parte, așa cum am mai arătat, limba arabă literară are o poziție destul de puternică în Liban și în Orientul Arab în general, fiind revendicată ca limbă de cultură din cele mai vechi timpuri de către musulmani și creștini deopotrivă (de către ultimii, alături de siriacă). Cu toate acestea, este important de semnalat că, printre argumentele pe care musulmanii le aduc în sprijinul arabismului (și, mai nou, al arabizării) în competiția cu limba franceză, un loc important îl ocupă calitatea arabei literare de limbă a Coranului. Creștinii

înșiși s-au referit la limba Coranului ca la un model în perioada Renașterii arabe. Un pionier al Renașterii precum Nasif al-Yaziji, la care ne-am referit mai sus, cunoștea Coranul pe de rost, alături de poezia cunoscutului poet clasic al-Mutanabbi. Este adevărat însă că la alți autori creștini limba arabă „pierde partea religioasă din simbolistica sa musulmană" (Fontaine, 1996, p. 15).

Mulți creștini din perioada Renașterii cunoșteau însă, alături de arabă, o limbă străină (franceza, cel mai adesea). Problema statutului limbii franceze în învățământul de toate gradele continuă să se pună cu acuitate și în epoca noastră. Cele câteva observații care urmează au fost extrase dintr-un volum conținând actele unui colocviu care a avut loc la Universitatea din Balamand (Tripoli) între 30 aprilie și 3 mai 1992 și prezintă interes pentru subiectul nostru în măsura în care la un colocviu problemele sunt înfățișate ca subiect de discuție, nu ca simple constatări.

Felul în care se prezintă volumul spune ceva despre bilingvismul franco-libanez și despre viitorul său : pentru francofoni, prima copertă este în limba franceză (cu titlul *La langue de l'enseignement au Liban*), iar pentru arabofoni, cealaltă copertă este în limba arabă (*Lugha al-ta'alim fi Lubnan*), titlul în engleză fiind adăugat sub cel francez, de pe prima copertă (*The teaching Language in Lebanon*) ; majoritatea articolelor sunt în arabă și franceză, iar ca o deschidere spre viitor, apare și un articol în limba engleză.

Interesează aici în mod special comunicarea în limba arabă intitulată *Eficacitatea bilingvismului*, semnată de Michel Zakaria și comentată în franceză de Georges Dorlian. Ambii sunt lingviști, dar observațiile cu privire la bilingvismul franco-libanez sunt mai ales de natură sociolingvistică (în arabă, *susiu 'alsuniyya*) și psiholingvistică (în arabă, *siku 'alsuniyya*) ; trebuie observată titulatura amalgamată a disciplinelor respective în limba arabă.

Michel Zakaria introduce francofonia din Liban în istoria relațiilor minorităților creștine cu Franța și a mandatului francez în Liban, precum și în cadrul mai larg al francofoniei,

ca organizație de cooperare a țărilor vorbitoare de franceză (total sau parțial), care au în comun și interese culturale, politice și economice. După cum se știe, această organizație datează din 1964 și a fost inițiată de doi șefi de stat africani, unul dintre ei fiind președintele tunisian Habib Bourguiba. Autorul comunicării se întreabă în ce măsură este Libanul o țară francofonă, iar răspunsul, având la bază statistici, este că nu mai mult de jumătate dintre libanezi vorbesc franceza. Ca a doua limbă în Liban, franceza este concurată serios de engleză, care beneficiază de prestigiul puterii economice americane:

> Se poate observa cu ușurință că limba franceză pierde în prezent în favoarea limbii engleze, care este predată tot mai mult. Nu este o situație specifică pentru Liban; în toate țările lumii engleza pătrunde ca limbă a tehnologiei și comerțului, sprijinindu-se, desigur, pe ascensiunea economică americană (Zakaria, 1992, p. 79).

Așadar engleza pătrunde chiar în zonele în care franceza avea locul ei bine consolidat înainte. Michel Zakaria nu consideră însă că este posibil ca engleza să ia locul francezei (exceptând domeniile științific și tehnic), pentru că franceza este adânc înrădăcinată în psihologia colectivă din Liban. În ceea ce privește presupusa concurență cu araba, autorul arată că aceasta nu este posibilă, pentru simplul motiv că fiecare din cele două limbi are propria specializare funcțională. Araba și franceza conviețuiesc la același individ, influențându-se una pe alta, dar, pentru moment, araba este cea mai puțin avantajată, pentru că are nevoie de împrumuturi pentru a exprima noi realități. Ca mulți alții, M. Zakaria crede că limba arabă va putea să răspundă nevoilor epocii și să se dispenseze de alte limbi, așa cum a făcut-o odinioară, cu secole în urmă, atunci când a intrat în contact cu alte civilizații și cu alte limbi. În privința sentimentului identitar al bilingvului, există riscul înstrăinării acestuia față de comunitatea care utilizează prima limbă, fără ca el

să fie inclus în comunitatea care utilizează cea de-a doua limbă, bilingvul riscând să fie marginalizat social.

În comentariul său, Georges Dorlian atrage atenția asupra faptului că, în zilele noastre, depășirea monolingvismului este o necesitate, nu se limitează la popoarele subdezvoltate, ale căror limbi au rămas în urma progresului tehnic și științific.

> Întreaga lume dezvoltată a optat pentru utilizarea și a altor limbi decât cea maternă. Această nouă stare de lucruri va avea consecințe asupra conceptului însuși de *identitate națională și culturală*. Nu va mai fi o identitate simplă, ci una complexă [...]. În acest sens, arabizarea, așa cum se practică în unele țări din lumea arabă, este un semn de sterilitate și izolare. În același timp, o prea mare importanță acordată celei de-a doua limbi poate să antreneze identificarea cu societatea celeilalte limbi și să producă un sentiment de alienare, situație care nu este mai puțin sterilă decât prima (Zakaria, 1992, p. 99).

*

Pe scurt, nici în Magreb și nici în Liban limba arabă literară și limba franceză nu se află într-o competiție propriu-zisă: fiecare din cele două limbi are cadrul ei de utilizare. Franceza este în ambele zone purtătoare a valorilor modernității științifice și tehnice, dar și a atracției ambigue pe care un Occident fără oprelițti poate să o exercite mai ales asupra tinerilor. Dar în atracțiile de toate felurile ale modernității, franceza este înlocuită de engleză peste tot în lumea arabă și nu numai aici.

11.3.3. Urmările contactelor lingvistice: împrumuturi și *code-switching*

La fel ca peste tot în lume, bilingvismul produce și în zona arabă contacte lingvistice, care se manifestă fie prin substituirea unei limbi cu alta (multe dintre limbile locale au fost înlocuite

cu araba în perioada marilor cuceriri), fie prin comutare (*code-switching*, adică folosirea alternativă a elementelor din cele două limbi în cadrul aceleiași secvențe discursive), fie prin amalgamare (un amestec ce dă naștere unui nou cod lingvistic).

Arabii au împrumutat din alte limbi chiar înainte de epoca modernă, alții au împrumutat de la arabi numeroase cuvinte, mai ales în epoca în care știința și filosofia arabe stârneau admirație în Europa. Acest lucru nu a dus la dispariția unor limbi, ci doar la îmbogățirea acestora. Epocile de exacerbare a sentimentului identitar au dus la atitudini puriste, care cereau înlăturarea cuvintelor străine, iar acest lucru s-a întâmplat și în spațiul arab în perioada aparației și dezvoltării naționalismului. Diverse organisme au vegheat și veghează și astăzi la puritatea limbii și mulți nu pot concepe studierea diverselor forme de contact lingvistic decât pentru a condamna „influențele străine".

Așa cum am arătat mai sus, în Tunisia, începând cu jumătatea secolului trecut, sunt puse în discuție teme care sunt departe de a fi concepute înainte ca subiect de cercetare „serioasă": cum arată lista de bucate la restaurante sau la cofetării (foarte compozită, întrucât numeroase cuvinte franceze împestrițează lista), cum vorbesc mecanicii auto (care sunt cei mai receptivi probabil la influențele franceze), ce limbă amestecată, arabo-franceză (exemplu de *code-switching*), utilizează elevii și studenții atunci când vorbesc între ei și altele asemenea.

Pentru S. Garmadi, un subiect de atenție îl constituie felul în care sunt percepute sunetele străine limbii arabe în cuvintele împrumutate; de exemplu, limba arabă literară nu are consoanele notate cu *p*, *v*, *g*, iar Garmadi urmărește toate modalitățile în care sunetele respective din denumirile unor firme sau ale unor produse străine sunt transpuse grafic în arabă și încearcă să identifice motivele pentru care se adoptă o formă de transcriere sau alta, adesea mai multe (de exemplu, pentru *p* și *v*, cea mai obișnuită pronunție, deci și transcriere, este cu varianta sonoră, respectiv cea surdă, *b* și

f, dar pentru *g* există o mulțime de transcrieri, dintre care cea mai veche, datând din epoca traducerilor din greacă în arabă, este cu consoana pe care aici o transcriem *gh*). O întrebare la care Garmadi nu a găsit răspuns rămâne și astăzi un subiect de discuții : de ce unele consoane din limbile „noastre" sunt transcrise cu consoanele emfatice arabe, de ce în unele cuvinte emfaticele arabe par mai aproape de pronunția consoanelor din limbile „noastre". Știm de ce deseori se transcriu cu vocale lungi vocalele scurte din alte limbi : pentru că vocalele scurte din arabă nu au un corespondent grafic, iar cele lungi dau o idee despre pronunția acestora în limba de origine.

Atrage atenția numărul mare de împrumuturi lexicale din franceză în limbajul specializat al mecanicilor auto tunisieni, așa cum a fost el prezentat de către T. Baccouche cu mulți ani în urmă (1966). Din 150 de termeni selectați, doar 4% sunt cuvinte arabe ; în rest, sunt termeni din franceză, ușor de recunoscut sub învelișul lor arab tunisian : *aks*, *arbr*, *aksilerator*, *batri*, *blaka* (pentru *plaque*), *bobin*, *tapisri*, *rezervwar*, *far*, *filtr*, *karbirator*, *krik*, *parabriz*, *vatilator*. Mecanicii auto români n-ar întâmpina prea multe dificultăți să se înțeleagă cu cei tunisieni pornind numai de la astfel de termeni. Mai dificil ar fi atunci când termenii sunt introduși în sistemul morfologic și sintactic al limbii arabe ; de exemplu, când apar la plural, cu desinența *-at* : *blakat* este pluralul de la *blaka* („placă" – dar cine ar mai recunoaște singularul românesc *placă* pornind de la forma pluralului *plăci* ?), sau când apare particula *mta'*, care se vrea un echivalent al prepoziției *de* din limba franceză : *lunat mta' sodur* (*lunette de soudure*). Fără îndoială că limba vorbită este oriunde mai receptivă la împrumuturi decât limba literară, nu numai în spațiul arab.

Habib Ounali a publicat în 1970 un articol referitor la limba studenților din Tunisia (reprodus în Payne, 1983), în care arăta că, atunci când vorbesc între ei, aceștia preferă să utilizeze un amestec de franceză și arabă ce oferă un frumos exemplu de *code-switching* ; de observat că articolul arab și

prepoziția arabă (în exemplele de mai jos, *fi* – „în”) însoțesc cuvinte din vocabularul limbii franceze: *fi-l-restaurant*, *fi-l-couloir*, *fi-l-université*. Numeroși autori arabi au criticat acest amestec, despre care spun că reprezintă o formă de subordonare culturală față de fostul colonizator, un „bastard lingvistic” ce atentează la identitatea lingvistică a națiunii.

Formele de *code-switching* ale limbilor arabă și engleză devin tot mai răspândite pretutindeni în țările arabe – la populația cultivată, se înțelege (vezi și Suleiman, 2004, pp. 29-34). În țările Golfului, această comutare de cod a dus chiar la apariția a ceea ce unii numesc „pidginul arab din Golf”. Pidginul este o formă simplificată a unei limbi care este utilizată în contacte pe termen limitat (în comerț, de exemplu), atunci când interlocutorii nu au altă limbă în comun. De exemplu, în Emiratele Arabe, arabo-engleza este limbă de contact nu numai pentru populația arabă locală, care provine din diverse țări arabe, ci și pentru lucrători care vin în număr mare din diverse țări asiatice între ei și în contactele cu populația locală. Y. Suleiman citează câteva exemple de formulări ce ar putea fi considerate ca reprezentative pentru o formă de pidgin: *lazim fi kansal hadha harb* („acest război trebuie să înceteze”; în limba arabă, „război” – *harb* – este de genul feminin, iar aici se acordă cu demonstrativul masculin; substantivul nu are articol, iar *kansal* se bănuiește de unde provine); *Yaman janubi seem seem Lubnan* („Yemenul de sud seamănă cu Libanul”) și altele (Suleiman, 2004, p. 35). Schimbarea de cod, în general, ar trăda un sentiment de inferioritate, ar reflecta relațiile asimetrice de putere dintre Orient și Occident. Dar, spune Suleiman, faptul că acest mod de a vorbi este rău văzut de către cenzori arată cum „vorbitorul ideal” îl cenzurează totuși pe cel „actual, real”.

Nu este cazul să se vorbească despre un „complex lingvistic”, despre amenințări la adresa limbii naționale în toate cazurile de *code-switching*. Vorbitorul „real” încearcă întotdeauna să-și simplifice codul lingvistic, să-l adapteze Celuilalt, care are o altă limbă, și de aceea pidginurile seamănă între ele ca tipuri

de simplificare a limbii de bază pe care le adoptă, indiferent de la ce bază pornesc.

11.4. *Atitudinea față de limbile aflate în competiție*

Situația lingvistică actuală se vede diferit în funcție de perspectiva în care se situează diverși autori, aceasta cu legătură clară cu modul de a concepe unitatea arabă, naționalismul arab sau cel teritorial. Paralelismele între modul de a concepe naționalismul, mai larg sau mai restrâns, și accentul pus pe limba literară sau pe limba vorbită într-o țară anume sunt evidente. Este de așteptat să fie astfel, din moment ce națiunea arabă se definește în primul rând lingvistic, ca deținătoare a unei limbi arabe unice, iar naționalismul teritorial cultivă particularul. Poziția oficială se manifestă, desigur, pretutindeni prin politica lingvistică promovată de autoritățile politice și religioase, de învățământul de stat și de presa oficială.

Atitudinea față de limba literară arabă este marcată în diferite țări arabe, dintre cele „arabizate", la diferiți indivizi, de măsura în care își asumă aceștia identitatea arabă, iar dacă și-o asumă (în țările Magrebului, de exemplu) câtă importanță îi acordă. Poziția minoritarului e deseori una de subliniere a propriei identități, în detrimentul celei general arabe.

Este interesant să obsevăm că tema identității arabe, mai largi sau mai restrânse, și tema limbii, ca expresie a acestor forme de identitate, nu s-au bucurat de un interes ridicat din partea autorilor de opere literare din epoca noastră. Identitatea a fost tratată mai ales ca raportare la un Celălat occidental.

*

În societățile multilingve, diverse limbi, comunitățile care le reprezintă și oamenii care le vorbesc nu conviețuiesc întotdeauna în modul cel mai pașnic ; L-J. Calvet, cunoscut specialist

în sociolingvistică, a intitulat una dintre cărțile sale *La guerre des langues* (*Războiul limbilor*). Spațiul pe care se află astăzi lumea arabă a fost martorul nașterii și dispariției a numeroase limbi, nu numai în epoca străveche. Andrzej Zaborsky (1996) observă că, în cadrul marii familii afro-asiatice (din care face parte și araba), „se manifestă o puternică tendință de eliminare a limbilor mai mici de către limbi dominante din punct de vedere politic și cultural". Exemplele pe care le dă sunt ale unor limbi vechi, cândva de largă circulație, cum ar fi akkadiana și arameeana, prima cu totul dispărută, iar a doua supraviețuind în comunități mici din Orientul Mijlociu. Limba coptă (egipteană) supraviețuiește (dar în mică măsură) ca limbă de cult ; ca limbă vorbită, ea a fost înlocuită de câteva secole cu araba.

Unele dialecte berbere au dispărut relativ recent (este dată ca exemplu situația din Libia, unde propaganda naționalistă e ostilă limbilor străine). Au șanse de supraviețuire dialectele (sau limbile berbere, cum preferă să le spună Zaborsky, pentru că nu există o limbă literară supradialectală) care s-au dotat cu scriere, cum este berbera kabilă. Au dispărut și unele dialecte sud-arabice înrudite cu araba literară, dar mult diferite de aceasta. Limbile „mor", cum se spune în mod metaforic, nu pentru că au defecte, nu pentru că au îmbătrânit, ci pentru că nu mai există o comunitate în stare să le susțină. Teama de dispariție a unor limbi naște un limbaj alarmist, asemănător în diverse comunități lingvistice.

Și în lumea arabă există conflicte lingvistice, ca expresie a unor alte tipuri de conflicte ; despre unele dintre acestea vorbește și Yasir Suleiman (2004). Autorul atrage atenția asupra faptului că araba literară s-a aflat de-a lungul istoriei, în diferite epoci fie în poziția de limbă dominantă (adică în situația de a ține în frâu conflictele lingvistice, de a se apăra eventual atunci când se simte amenințată), fie în poziția de limbă dominată (aflată în situația de a lupta, de a-și revendica drepturile). Araba a reușit să se impună prin arabizare și devine dominantă în Imperiul Arabo-islamic, este dominată în Imperiul Otoman și redevine dominantă

astăzi în țările arabe. Pe de altă parte, ea încearcă să se impună în nordul Africii în fața dialectelor berbere minoritare și este ea însăși limbă minoritară în țări unde există „insule" arabe, cum ar fi, de exemplu, în Turcia sau în Cipru. Tot în situația de limbă dominată se află araba și în Israel ; de altfel, titlul volumului și o bună parte dintre comentarii se referă la poziția arabei și a arabilor în Israel, iar „războiul cuvintelor" este exemplificat mai ales prin denumirile date unor localități sau străzi, menite să schimbe istoria acestor locuri, consideră autorul.

Diversele conflicte în care sunt implicați arabii în perioada modernă, fără să fie propriu-zis lingvistice, implică și limbile ; de exemplu :

– conflicte asociate cu construirea națiunilor în Orientul Mijlociu, conflicte legate de decolonizare și de aspirația către unitate arabă (unele au fost prezentate mai sus, în capitolul 9) ;
– conflicte care angajează lupta dintre tradiție și modernitate (modernizarea limbii și a culturii în general în perioada Renașterii culturale arabe întâmpină rezistența tradiționaliștilor – vezi capitolele 7 și 10) ;
– conflicte sociale, culturale care se nasc în urma contactului cultural cu Occidentul și cu limbile occidentale. Acestea duc și la contacte lingvistice, care, la rândul lor, pot produce „comutare de cod" (*code-switching*), așa cum am văzut mai sus. Suleiman dă exemple de amestec al limbilor în denumirile magazinelor, cum ar fi *As-salam Shopping Center li-l-muhajjabat*, care s-ar traduce astfel : „Shopping Center Pacea pentru [femei] purtătoare de văl", adică „tradiționaliste" ;
– conflicte religioase (și de alt tip). Suleiman dă exemplul confesionalismului din Liban, care, în loc să aducă pacea între religii și culte, a fost o creație puternic conflictuală din 1946, când a fost creat, și care prezintă urmări de ordin lingvistic, întrucât creștinii și musulmanii s-au manifestat uneori diferit față de limbile „occidentale" (Suleiman, 2004).

*

Pozițiile față de limbile aflate în competiție în țările arabe, așa cum apar ele în cărți, în mass-media, dar și în unele lucrări cu presupus caracter științific, sunt expresia unei *ideologii* (în cazul acesta, a unei ideologii naționaliste, mai largi sau mai restrânse). Ideologia nu cunoaște nuanțe : dacă cercetătorii formelor sub care se prezintă „limba arabă" propun diverse „nivele de limbă" sau limbi de sine stătătoare, care toate poartă numele de arabă, pentru purtătorii unei ideologii nu există decât fie limba arabă (unică și eternă), fie dialectul vorbit (adevărata „limbă", pentru unii).

11.4.1. Pledoarii pentru limba arabă unificatoare

Am avut ocazia să subliniem deseori în paginile anterioare, mai ales în capitolele 9 și 10, legătura pe care naționaliștii arabi au făcut-o întotdeauna între ideea de „națiune arabă" și limba arabă literară. Ideologia naționalistă a lui Sati' al-Husri este, după cum s-a văzut, bazată în întregime pe limba arabă comună tuturor, musulmani și creștini, pe limba Coranului, a culturii arabe dintotdeauna ; aceasta este, în esență, și poziția altor naționaliști și partide naționaliste. Articole apărute în cotidienele din Siria în anii '70-'80 ai secolului trecut reflectă politica naționalistă promovată de autorități și larg susținută, în principiu, în toate cercurile. Dușmanii interni erau ignoranța în general și în special ignorarea pericolului care pândește limba națională din partea dușmanului din afară. Procesul de decolonizare se încheiase ; acum, dușmanul era „neoimperialismul", care se manifesta prin forme mai puțin violente, dar nu mai puțin primejdioase, după cum spunea, printre alții, jurnalistul sirian Safwan Qudsi.

Într-o serie de articole apărute în acești ani în ziarul *Al-Ba'ath*, jurnalistul vorbea despre „lupta care se întețește continuu între culturile celor slabi și culturile celor puternici", despre „ciocnirea ideologiilor", „criză", „război" și „bătălii",

despre „atac” și „confruntare”, despre „apărare” și „salvgardare” etc. La fel ca alți autori, el utilizează în toate articolele un limbaj alarmist, metafore legate de amenințare, de luptă pentru supraviețuire, de confruntare și război ; o sintagmă prezentă în mai multe articole ar putea fi tradusă prin „confruntarea care începe să se întețească” (metafora focului care se întețește, utilizată atunci când vorba despre luptă, despre confruntare, este cunoscută și în limba arabă). De fapt, acest tip de metafore există în textele naționaliștilor de pretutindeni, mai ales acolo unde teama de dispariția limbii este legată de teama de dispariție a națiunii înseși.

Limba arabă se află în primejdie pentru că este neglijată, o spune Safwan Qudsi, dar o scriu și alții la gazetă, nu numai jurnaliști, ci și profesorii Universității, care își dau seama că studenții lor tratează araba literară ca pe o limbă străină. Un profesor de la Universitatea din Damasc, Abd al-Karim al-Ashtar, relata în cotidianul *Tishrin*, prin anii ’70 ai secolului trecut, o întâmplare semnificativă în această privință : în acei ani, un absolvent al unei Facultăți de Litere din Siria se prezintă la examenul de licență și, înainte să-și înceapă expunerea orală, se adresează comisiei pentru a-și cere scuze anticipat pentru greșelile de limbă pe care ar putea să le comită, ca și cum, spune autorul articolului, „era vorba despre o limbă pe care a împrumutat-o, pentru ocazie, de la alții, iar după examen are de gând s-o restituie adevăraților proprietari”.

Limba arabă literară se află în primejdie și din cauza uneltirilor imperialiste, după cum afirmă ‘Awn Sharif Qasim (1983) :

> Imperialismul nu s-a mulțumit numai să acționeze în vederea ruperii unității comunității musulmane și arabe [pentru ambele, autorul folosește cuvântul ‘*umma* – n.n.], aducând-o la perioada *jahiliyyei*, dinainte de Islam, cum este faraonismul din Egipt, fenicianismul din Sham, asirianismul din Irak, berberianismul din nordul Africii, cartaginismul din Tunisia, și „negritudinea” din Africa,

> adică proclamarea unei identități legate de culoarea pielii, și arabismul lipsit de Islam din țările arabe [...], ci s-a străduit să rupă unitatea sa de gândire și de limbă prin încurajarea studierii dialectelor, pentru ca acestea să ia locul limbii literare, ca și prin propagandă pentru scrierea cu caractere latine, atât a limbii literare, cât și a dialectelor (p. 69).

Imperialiștii au eșuat în uneltirile lor împotriva limbii arabe literare și pentru faptul că n-au știut că civilizația arabă este o civilizație a logosului, deoarece minunea Profetului Islamului este Cuvântul, și anume Coranul ; ei au ignorat faptul că lui i se datorează rezistența de-a lungul vremii a limbii arabe literare în fața numeroaselor dialecte.

Celor care propovăduiesc înlocuirea limbii literare prin dialectele vorbite li se spune că o fac fără să se gândească la generațiile viitoare care vor trebui să „traducă" Coranul în mai multe limbi arabe, ceea ce este de neconceput. Se răspândește ideea că araba vorbită nu este altceva decât o colecție de „greșeli" pe care neștiutorii le fac atunci când utilizează limba arabă literară și care sunt de neacceptat, dacă avem în vedere sacralizarea limbii și a scrierii arabe.

Propaganda împotriva dialectelor vorbite este însoțită de cea împotriva occidentalilor (orientaliștii, mai ales, adică cercetătorii care studiază limbile și culturile Orientului), care sunt blamați pentru că s-au ocupat de studierea dialectelor vorbite, vizând prin aceasta fărâmițarea națiunii arabe. Scrierea în alfabet latin a dialectelor vorbite, precum și propunerile de înlocuire generală a alfabetului arab cu cel latin sunt văzute tot ca rezultatul unor uneltiri menite să atenteze la emblema națională și la limba sacră.

Poate că este necesară o observație : scrierea arabă, chiar așa „defectivă" cum este, în sensul că nu notează vocalele, este adaptată structurii lingvistice, bazată pe rădăcina consonantică a limbii arabe literare. Nu același lucru se poate spune despre dialecte, în cazul cărora structura se schimbă,

vocalele sunt mai numeroase și nu se pot deduce ș.a.m.d. Este de presupus deci că cei care s-au ocupat de studierea limbii vorbite (orientaliști sau alții), pentru motivul că studiile lingvistice în Occident acordau o mai mare atenție limbii vorbite, nu au avut altă soluție decât să apeleze nu atât la alfabetul latin, cât la cel fonetic internațional, derivat tot din alfabetul latin, dar care dispune de un număr mai mare de semne.

Nu este mai puțin adevărat că s-au găsit destui occidentali care să-i sfătuiască pe arabi, de pe poziții de ofensatoare superioritate, cum să-și aleagă limba (recurgând la limba vorbită), cum să-și schimbe scrierea (adoptând alfabetul latin), zicând că aceste schimbări în direcția occidentalizării ar fi o condiție a accesului la civilizație.

Mai aproape de noi, profesorul libanez ‘Isam Nur ad-Din a adunat într-un volum (1995) o serie de luări de poziție în mass-media în favoarea limbii arabe literare și care își propun să evidențieze „dedesubturile și scopurile propagandei pentru limba vorbită”. Iată care ar fi, în opinia autorului menționat, câteva dintre aceste scopuri ascunse:

> Propaganda pentru dialectele vorbite (cărora li se mai spune și *suqiyat* – „[graiuri] de piață”) se leagă de intenții de divizare a marii patrii arabe în „stătulețe” (*duwaylat*) constituite pe criterii etnice sau religioase, în scopul asigurării dominației asupra pământului arab și al izgonirii arabilor de pe acest pământ, pentru a lovi în arabi și în comunitatea islamică (Nur ad-Din, 1995, p. 27).

Afirmația de la care pornesc toate observațiile ulterioare ale autorului este că limba arabă este limba arabilor și a Islamului. Nur ad-Din consideră că englezii sunt cei care au pus la cale propaganda în favoarea dialectelor vorbite, la care au aderat unii orientaliști, precum și unii arabi și musulmani neștiutori. De ce oare acești englezi care au luptat pentru unitatea limbii și națiunii în țara lor au combătut limba noastră unitară, în țara noastră, se întreabă autorul

patetic ; tot el răspunde că englezii au făcut acest lucru pentru că și ei, și germanii au înțeles că limba nu este numai un mijloc de expresie, ea este „creuzetul” în care se formează ideile, sufletul poporului care o vorbește, este cea care trasează granițele „naturale” ale națiunii și o diferențiază de celelalte națiuni. Spunem națiunea arabă și limba arabă, națiunea rusă și limba rusă, națiunea germană și limba germană etc. ; toate celelalte caracteristici ale națiunii – granițe geografice, interese comune – pot să dispară, așa cum s-a întâmplat în cazul fostei Uniuni Sovietice... Iar încercările de retrasare a granițelor nu vor izbândi, crede ‘Isam Nur ad-Din, decât dacă vor ține cont de granițele lingvistice.

Englezii și francezii au înțeles importanța limbii arabe pentru musulmani cât privește unificarea națiunii arabe, și de aceea i-au împiedicat să-și utilizeze limba națională, ca să-i poată exploata și umili. N-au reușit să-i scindeze în egipteni, libanezi, sirieni, irakieni și palestinieni decât făcându-i să respingă limba națională, a Coranului, adică limba arabă literară. I-au îndepărtat de la arabismul și de la Islamul lor folosindu-se de lozinci cum ar fi „patriotismul” (teritorial), „progresismul”, „revoluționarismul”, „scientismul”, „umanismul” etc.

Dar, dincolo de propaganda susținută de autorități, se află opinia unor oameni simpli, care declară, împotriva evidențelor, că limba arabă literară este limba lor. Am citat cândva (Anghelescu, 1986) o întâmplare la care am fost martoră în urmă cu mai bine de 35 de ani. Mă aflam împreună cu un grup de studenți și cercetători francezi în domeniul limbii arabe în sudul extrem al Tunisiei și încercam să utilizăm limba arabă literară în tratativele cu un negustor de „suveniruri”, care ne răspundea mereu într-o franceză puțin inteligibilă sau în dialectul său, dar oarecum jenat că n-o face în limba arabă literară. La un moment dat, a făcut apel la câțiva liceeni din vecini, care își utilizau cu mândrie cunoștințele de *al-fusha* (limbă literară) în fața noastră și a unor spectatori de ocazie, făcând pe interpreții. Negustorul, care asculta smerit acest dialog între „intelectuali”, li s-a adresat

celor de față, în dialectul său, spunând cu tristețe: „Priviți, oameni buni, vin la tine niște străini, îți vorbesc în limba *ta*, și tu nu-i poți înțelege".

Mai ciudat ar putea să pară faptul că unii arabofoni fac propagandă pentru limba arabă literară în dialectul lor, pe care îl cunosc, desigur.

*

Shukri Faysal, autorul articolului la care ne referim în continuare (apărut într-o revistă sudaneză în 1983), este mai puțin sentimental și patetic în formulări, dar nu mai puțin îngrijorat de soarta limbii și a națiunii arabe. Autorul a fost profesor universitar în Siria, a predat și a făcut cercetări în domeniul limbii și literaturii arabe, a participat activ la propaganda pentru limba Coranului și a Islamului, pentru limba arabilor.

Observațiile sale privind problemele lingvistice ale lumii arabe au ca fundal o prezentare sintetică a situațiilor lingvistice create în țările care s-au eliberat de colonialism, dar nu și de poverile și situațiile conflictuale pe care acesta le-a lăsat în urmă. Din punctul său de vedere, secolul XX a fost secolul confruntărilor lingvistice:

> Dacă secolul trecut [al XIX-lea – n.n.] a fost secolul în care marea cauză națională a fost lupta împotriva colonialismului și lichidarea acestuia, secolul în care s-a manifestat lupta diverselor orientări socialiste pentru reducerea decalajului dintre bogați și săraci este cel al marilor probleme lingvistice și al încercărilor de a le soluționa (Faysal, 1983, p. 9).

Țările arabe suferă de unele probleme lingvistice comune țărilor în curs de dezvoltare (multilingvism sau bilingvism, diglosie, absența unei limbi scrise sau dificultatea acesteia), dar au un avantaj față de toate aceste țări, arată autorul, prin faptul că limba arabă este limba Islamului, strâns legată de această religie. Această relație, precum și legătura

limbii cu civilizația arabă din epoca ei de înflorire creează pentru arabi „un fel de sentiment de răspundere față de lumea întreagă, față de civilizația ei, față de fericirea ei pe lumea aceasta și pe lumea cealaltă” (Faysal, 1983, p. 11). Limba arabă nu mai este limba simplă a începuturilor, experiențele prin care a trecut și contactele cu alții i-au conferit o bogăție de cuvinte și de structuri ce nu se află în alte limbi. Dar limba aceasta a fost supusă în același timp unor diverse agresiuni, încercărilor de a o distruge, de a-i restrânge cadrul de utilizare, de a-i adresa tot felul de acuzații, printre care aceea că nu ar putea să meargă în pas cu civilizația modernă :

> Limba arabă nu se află într-o stare de liniște și pace care s-o ajute să se dezvolte cu adevărat, să acceadă la civilizație... *ea se află într-o stare de război* [subl. n.], preocupată de apărarea propriei existențe. Apărarea în fața năvălitorilor din afară, ca și a celor slabi dinăuntru..., într-o stare de epuizare pe care trebuie s-o depășească, astfel încât să ne regăsim întreaga capacitate de a lupta și a-i asigura triumful, pe deasupra oricăror dispute teoretice fără nici un folos. Aceasta după ce va fi clar pentru toată lumea că limba este calea cea mai scurtă pentru a dobândi cunoștințe, știință și civilizație (Faysal, 1983, p. 12).

Este necesar în primul rând, spune Shukri Faysal, ca arabii înșiși să creadă cu tărie în rolul limbii în asigurarea unității arabilor și a Islamului. În ceea ce-i privește pe arabi, limba arabă este „singura legătură care le-a mai rămas după ce au pierdut cele mai multe bătălii” (Faysal, 1983, p. 12). Dar, pentru a-și îndeplini rolul, limba arabă trebuie să se dezvolte, să facă față problemelor pe care i le pune epoca modernă. Aceste probleme sunt sintetizate de autor astfel : apărarea 1. limbii arabe și 2. răspândirea limbii arabe.

Toate acestea presupun existența unui cadru teoretico-metodologic de analiză a limbii și a problemelor sale, iar acesta nu poate fi dobândit decât prin cunoașterea metodelor lingvisticii moderne, așa cum au fost ele promovate în Occident, dar, bineînțeles, cu respectarea specificității limbii arabe și

a situației în care se află aceasta. Trebuie subliniat apelul la cunoașterea metodelor științifice occidentale, necesar, în opinia autorului, și pentru planificarea lingvistică, pentru a șterge urmele pe care stăpânirea străină le-a lăsat asupra limbii arabe.

În privința „apărării limbii arabe”, aceasta trebuie să se realizeze pe două planuri : lupta dintre limba arabă literară (*al-fusha*) și cea vorbită (*al-'ammiyya*) și lupta dintre limba arabă literară și limbile străine. În ceea ce privește lupta dintre limba arabă literară și cea vorbită, autorul spune de la început că ultima nu are sorți de izbândă, în primul rând pentru că „nu este o limbă, ci o *abatere lingvistică*” (o „boală a limbii”, mai spun alții). Gândirea nu este liberă, spune Shukri Faysal, atunci când două sisteme lingvistice sunt în competiție în fiecare individ în parte ; trebuie să-i ferim pe copiii și pe tinerii noștri de această „bâlbâială lingvistică”, și aceasta nu se poate obține decât prin învățarea limbii literare prin cele mai simple mijloace cu putință :

> Cei care se gândesc să se supună logicii răspândirii dialectelor nu se gândesc la un viitor arab unificat [...]. Dacă pierdem singura legătură spirituală care ne-a mai rămas, limba arabă (literară), dacă îi asociem acesteia fiii și fiicele ei, înseamnă că lucrăm noi înșine pentru distrugerea ființei noastre trecute și viitoare (Faysal, 1983, p. 19).

Celor care fac propagandă pentru dialectele vorbite Shukri Faysal le spune că nu vede cum ar putea prefera cineva „sărăcia” dialectelor în locul „bogăției” limbii literare. Dialectele se pretează pentru anecdote, pentru exprimarea emoțiilor, nu pentru știință, cultură și artă, pentru efort creator. În acest caz, contribuția lor este foarte mică. La acestea autorul adaugă un alt argument, și el deseori invocat. Dialectele nu sunt împărțite după granițele țărilor sau ale zonelor din lumea arabă ; sunt mai multe dialecte într-o țară, iar unele depășesc granițele unei singure țări, se întrepătrund. Consfințirea lor ar însemna adăugarea unei

noi divizări la cele deja existente. Divizarea pe care ele o aduc poate fi învinsă prin metode moderne, prin școală și mass-media, dar și prin învățarea timpurie a Coranului.

În privința bilingvismului, denumit de Shukri Faysal *'izdiwajiyya* (termen pe care alții îl folosesc pentru „diglosie”), acesta apare ca rezultat al puterii materiale a popoarelor cuceritoare, ce atrage după sine și puterea spirituală, capacitatea de a-și impune limba. Autorul formulează o serie de întrebări în legătură cu foloasele pe care le poate aduce cunoașterea limbilor străine și pericolele ce ar putea rezulta din răspândirea largă a acestora, cum ar fi:

- Este oare în interesul limbajului științific și economic arab să-i trimitem pe toți elevii și studenții noștri să învețe limbi străine sau există și alte mijloace pentru a realiza deschiderea culturală?
- Oare ceea ce s-a realizat până acum în predarea limbilor străine a avut rezultatele scontate?

Nici soluția trimiterii de bursieri în țări străine nu i se pare cu totul utilă, pentru că inginerul care a studiat în Bulgaria nu se va înțelege cu cel care a studiat în America ș.a.m.d. Oricum, rămân două amenințări pentru limba arabă: limba vorbită și limba străină. Și pentru că prevenirea este mai bună decât tratarea bolii, ar trebui să se înceapă prin a se răspândi limba literară ca limbă vorbită; eforturile tuturor organismelor, ale tuturor guvernelor au avut ca rezultat doar îmbunătățirea utilizării limbii arabe ca limbă scrisă. Dar această asimilare a limbii arabe ca limbă vorbită nu depinde numai de școală, ci și de mediul în care tânărul se formează, de întreaga ambianță culturală.

Modernizarea limbii, crearea unor termeni ștințifici, utilizarea celor mai potrivite mijloace pentru răspândirea limbii sunt alte probleme care îl preocupă pe Shukri Faysal, tot așa cum îl preocupă realizarea unei noi întâlniri între arabi și musulmani prin intermediul limbii. Autorul consideră că araba nu este – sau n-ar trebui să fie – numai limba arabilor, ci a tuturor popoarelor a căror credință este Islamul (Faysal, 1983, p. 25). Metode speciale de învățare a limbii arabe

trebuie să fie utilizate pentru acele popoare care au adoptat scrierea arabă pe de o parte, și pentru cele care n-au adoptat-o, pe de altă parte.

11.4.2. În apărarea limbii arabe literare moderne

Poziții mai nuanțate de sprijinire a limbii arabe literare în varianta ei modernă exprima, printre alții, egipteanul Muhammad Kamil Husayn, într-o carte în limba arabă apărută în 1976, intitulată *Limba arabă contemporană*. Lucrarea mi se pare, în esență, o pledoarie pentru acceptarea unei limbi arabe moderne „simplificate” (*mukhaffafa*), care este reprezentată de limba presei. Această limbă „a epocii noastre” coexistă cu „limba arabă literară elevată” (*al-fusha al-’aliya*), ce era esențialmente scrisă și care nu se aude rostită corect, spune el, decât în recitarea Coranului și, într-o măsură mai mică, în predici și discursuri. Limba arabă literară are și ea anumite nivele, depinzând de gradul de cultură al utilizatorului. Neadaptarea discursului la circumstanțe, emfaza rostirii în araba literară acolo unde nu este cazul pot stârni zâmbete ironice din partea celor din jur, care consideră că asemenea fandoseală „nu este de bun-gust”:

> Printre dificultățile pe care le întâmpină cei care studiază limba arabă literară este aceea că noi nu apreciem just împrejurările în care se potrivește limba literară elevată și împrejurările în care putem să ne mulțumim cu limba arabă literară simplificată sau cu limba vorbită cizelată. Limba arabă elevată este potrivită pentru literatura de înaltă ținută, pentru discursuri și predici, iar oamenii nu întâmpină dificultăți în a o înțelege și nici nu-i deranjează greșelile care se fac și care sunt deranjante doar pentru cunoscătorii subtilităților acesteia (Husayn, 1976, p. 7).

Nu se poate pretinde oamenilor de rând, crede autorul, să ajungă la stăpânirea deplină și la utilizarea orală corectă a limbii literare elevate, pe care, după aprecierea lui,

n-o cunosc la perfecţie mai mult de câteva mii de persoane, şi anume cei care şi-au consacrat viaţa studierii sale. Se doreşte răspândirea largă a învăţământului, până la scara întregii naţiuni arabe, dar...

> ...este cu neputinţă să-i facem pe cei peste o sută de milioane de arabi [care astăzi sunt cel puţin de două ori mai mulţi – n.n.] să ajungă să cunoască la perfecţie limba arabă literară, cu toate dificultăţile pe care aceasta le prezintă, când acest lucru nu s-a realizat nici măcar la începuturile Islamului. Este în zadar să încercăm s-o facem în zilele noastre (Husayn, 1976, p. 8).

Oamenii de ştiinţă nu îşi pot consacra timpul şi atenţia ştiinţei lor, fiind atenţi la subtilităţile flexiunii cazuale şi modale ; scriitorii nu sunt liberi în exercitarea artei lor, ce are nevoie de libertate de invenţie în vocabular şi în structuri :

> Arabii însă au învăţat că tot ceea ce este nou este o invenţie blamabilă [*bid'a* – acest termen se foloseşte în legătură cu religia – n.n.] şi că orice încercare de a ieşi din cadrul prescris de dicţionarele vechi este o greşeală de natură să ducă la prăbuşirea limbii. Adevărata cauză a prăbuşirii limbii este, de fapt, această rezistenţă, această încrâncenare, care au făcut să se ajungă la un nivel foarte jos în cunoaşterea limbii, astfel încât cultura contemporană însăşi să fie ameninţată (Husayn, 1976, p. 9).

O serie de clişee, de idei primite (*musallamat*) privind limba domină concepţiile multora dintre arabii din zilele noastre, multe moştenite din epocile trecute. Muhammad Kamil Husayn le evidenţiază, pentru că este convins că numai astfel naţiunea poate merge înainte. Despre astfel de idei primite, despre contradicţii şi paradoxuri, despre refuzul de a examina lucid realitatea autorul vorbeşte încă din prefaţa cărţii. Apoi nu se sfieşte să se refere chiar la o „criză" a limbii literare (*'azmatu al-fusha*) şi la ideile primite, la

stereotipurile care se perpetuează. Cei care vorbesc, de exemplu, despre păstrarea limbii Coranului ca fiind obiectivul care justifică păstrarea imuabilă a limbii literare în contemporaneitate nu fac distincția între regulile stabilite de vechii gramatici și textul Coranului însuși, care poate fi înțeles și fără subtilitățile flexiunii desinențiale pe care aceștia le justifică prin textul Coranului.

O atenție specială din punctul de vedere care ne interesează aici, și anume cel al relației dintre limba arabă literară și identitatea națională, merită cuvintele cu care Muhammad Kamil Husayn îi invită pe conaționalii săi la o atitudine ceva mai temperată în ceea ce privește teama față de „pericolul" dispariției națiunii din cauza neglijenței cu care este tratată limba (nu trebuie să uităm că perioada în care scrie el este una de avânt al naționalismului arab):

> Teama pentru ființa națională nu dovedește forță, ci mai degrabă slăbiciune. Națiunea nu este o haină pe care să o îmbrăcăm ori să o scoatem după cum vrem. Cei care cred aceasta amestecă regulile limbii [la un moment dat] cu conținutul de gândire, de cultură și civilizație al limbii [...]. Limba, în calitatea ei de oglindă a modului de a gândi al diverselor nații, ca instrument de expresie a personalității lor, este un lucru important. Iar dacă unele limbi au încetat să existe, cum este cazul cu egipteana veche sau cu latina, acest lucru nu s-a întâmplat din cauza faptului că aceste limbi au fost neglijate, ci din cauza prăbușirii statului însuși. În ceea ce privește limbile moderne, nu mai avem motive să ne temem că acestea vor dispărea (Husayn, 1976, p. 16).

Limba arabă trebuie să accepte forme simplificate și mai ales să fie predată cu metode simplificate, care să lase la o parte toată încărcătura de reguli și excepții pe care vechii gramatici le-au acumulat în cărțile lor din Evul Mediu, unele folosite ca manuale până astăzi. La sfârșitul cărții, Muhammad Kamil Husayn propune o descriere simplă, concisă pentru „limba arabă simplificată", pe care o vede ca limbă a viitorului.

Ea își propune să fie o descriere a limbii arabe literare, sub forma ei *orală* mai ales ; dar, cât privește gramatica normativă pe care o rezumă într-un spațiu atât de restrâns (60 de pagini în format mic, inclusiv tabele și comentarii), probabil că mulți dintre cei care, arabi sau nearabi fiind, se străduiesc de-a lungul a mulți ani să învețe limba arabă literară ar exclama : ce bine ar fi să fie atât de simplu !

*

Ibrahim al-Samirra'i, cunoscut filolog și lingvist, a fost profesor la mai multe universități arabe (în ultimii ani, în Yemen), cercetător al limbii vechi sub toate aspectele sale, promotor al limbii arabe literare, dar și partizan al unei abordări realiste a problemelor pe care le ridică învățarea și utilizarea acestei limbi. Observațiile pe care le prezentăm mai jos au fost formulate în cadrul unui colocviu interarab privind „limba arabă la nivel universitar" (vezi *Mushkilat*, 1992). Comunicarea sa la acest colocviu avea ca temă principală nivelul slab al cunoștințelor de limba arabă literară la studenții arabi în general.

Probabil că cei prezenți au fost surprinși când profesorul Ibrahim al-Samirra'i a afirmat că toate congresele, conferințele și colocviile la care a asistat n-au făcut să progreseze prea mult cunoașterea limbii arabe literare în mediul universitar, printre altele și pentru că se vorbește despre slaba cunoaștere a limbii de către studenți, nu de către profesori. Explicația rezidă în faptul că :

> această limbă despre care spunem că ne aparține nu este limba noastră, ne este străină [...] ; adevăratele noastre limbi sunt cele vorbite, fiecare în parte are trăsăturile unei limbi adevărate, așa cum o definește lingvistica modernă.

Autorul arată că aceste limbi diferă una de alta și bine au făcut cercetătorii străini că le-au studiat pe fiecare în parte : găsești printre ei specialiști în araba siriană, în araba din

Peninsula Arabică, în araba din Irak, din țările Golfului sau din nordul Africii :

> Ignoranța noastră ne-a făcut să-i numim pe aceștia [cercetătorii dialectelor – n.n.] imperialiști ; am uitat că noi nu cunoaștem araba literară pentru că avem un înlocuitor, unul care ne distrage atenția de la ea. Araba literară – *al-fusha* – este departe de noi, ne chinuim cu ea atunci când luăm asupra noastră această grea povară. Profesorii de arabă, la toate nivelele, alunecă spre limba vorbită la cursurile de cea mai înaltă ținută sau la susținerea unor teze de doctorat. Cum am putea cere atunci profesorilor de științe sociale, de științe aplicate moderne sau altora să le transmită studenților cunoștințele științifice în limba literară (*Mushkilat*, p. 191) ?

Sunt observații pe care le-ar putea face oricine, dar este important că le face Ibrahim al-Samirra'i, cu prestigiul său de învățat de nedezmințită probitate. O afirmație banală precum cea conform căreia așa-zisele „dialecte" sunt limbi, mai îndreptățite să se numească astfel pentru că servesc cu adevărat comunicării, riscă să trezească îndoieli asupra bunei-credințe a celui care ar face-o în Occident (doar „imperialiștii" sunt cei care se ocupă de dialectele vorbite, se spune adesea, așa cum remarcă al-Samirra'i cu tristețe).

Ibrahim al-Samirra'i continuă cu o altă afirmație, care n-ar fi pe placul unora : „Araba literară de astăzi este *limba arabă literară modernă*, și această caracterizare o diferențiază de acea arabă pe care o învață elevii și studenții în toate etapele de învățământ" (*Mushkilat*, p. 192). Ne înșelăm, observă el, crezând că această limbă pe care o învățăm [limba arabă literară clasică – n.n.] este limba noastră, și atunci nu o predăm conform metodelor moderne de predare a limbilor, așa cum ar trebui s-o facem.

*

Toate cele spuse de acest profesor universitar și cercetător cu mare experiență pot explica, cel puțin parțial, fenomenul

respingerii limbii arabe literare de către o mare parte dintre elevi și studenți, reticența lor de a se specializa în această limbă. Fenomenul a fost observat în multe țări arabe, dar cercetarea la care ne referim a fost realizată la Universitatea din Kuweit, de către un colectiv în frunte cu doamna Siham al-Farih, decan al Facultății de Litere, iar rezultatele cercetării au fost publicate într-un volum apărut în 1993 cu titlul *Refuzul studenților Universității din Kuweit de a se specializa în limba arabă.* Menționăm că bibliografia acestui studiu cuprinde, în mod esențial, lucrări în limba engleză consacrate problemelor de atitudine a elevilor și studenților față de specializarea lor, iar printre puținele lucrări în limba arabă menționate se numără comunicarea lui Ibrahim al-Samirra'i menționată mai sus.

Răspunsurile elevilor și studenților kuweitieni converg către câteva puncte, dintre care cele mai importante par să fie „dificultatea limbii arabe", „dificultatea gramaticii arabe", urmate de lipsa de valorizare pe plan social a carierei de profesor de limba arabă. Soluțiile propuse rezultă din aceste aprecieri : îmbunătățirea metodelor de predare, alegerea unor profesori cu har și, nu rareori, „simplificarea gramaticii arabe". Cerința de „simplificare" a limbii continuă să fie formulată și de către unii profesori, ceea ce ne face să ne întrebăm cine ar putea „simplifica" gramatica unei limbi fără a ieși din *această* limbă (nu ne referim aici la metodele de predare, care pot fi oricât de simple). Când problema „simplificării" limbii s-a pus în presa egipteană, în prima parte a secolului trecut, scriitori cunoscuți precum Taha Hussein i-au îndemnat pe tinerii supărați pe gramatica arabă să simplifice „mai degrabă metodele de predare a limbii, pentru că ar fi mai bine".

*

Puține sunt personalitățile care au marcat cultura arabă modernă în măsura în care a făcut-o Taha Hussein. Cunoscut la noi datorită romanului său autobiografic *Zilele* (tradus de N. Dobrișan), Taha Hussein (m. 1973) a fost, în afară de

autor prolific de romane, și un istoric literar, un critic literar cunoscut prin verticalitatea sa, un animator al vieții literare din epocă, ministru al Culturii la un moment dat, promotor al deschiderii Egiptului către Europa și către lume.

În prima perioadă a activității sale, Taha Hussein apare mai degrabă ca partizan al faraonismului, al ideii conform căreia Egiptul are o istorie veche și măreață, în cadrul căreia cucerirea arabă n-ar fi fost decât un episod relativ târziu. Dar, după această perioadă, i s-a reproșat chiar că n-ar fi fost suficient de „egiptianist”, că s-a situat de partea limbii arabe literare.

Reproșul provine de la un grup de scriitori mai tineri, care iau apărarea arabei vorbite egiptene, inclusiv ca limbă ce trebuie utilizată în literatură pentru salvarea „realismului”, în disputa cu mai vârstnicii autori deja consacrați, cum era Taha Hussein, promotori ai arabei literare. Taha Hussein (1990) răspunde prin intermediul unui articol în care îi dojenește pe tineri pentru incapacitatea lor de a se exprima corect și fluent în limba literară, pe care o blamează din cauza faptului că n-o stăpânesc:

> Suntem acuzați că ne-am fi îndepărtat de egiptianism, că am fi neglijat datoria noastră patriotică, că ne-am extras cultura din terfeloagele perimate ale unui timp apus, care n-au nici o legătură cu egiptianismul modern [...]. Dacă ar fi să-i crezi, s-ar zice că autorul *Zilelor* [romanul autobiografic al lui Taha Hussein – n.n.] n-a publicat cărți ce descriu societatea egipteană în diversele sale aspecte, s-ar zice că nu și-a cheltuit viața în domeniul învățământului, în formarea a generații de egipteni cărora le-a cultivat spiritul și le-a deschis calea pentru o gândire liberă și sănătoasă. S-ar zice că, în articolele și conferințele sale, care sunt cu miile, el nu s-a inspirat din însăși substanța vieții egiptene, din manifestările ei literare, religioase, politice și sociale. S-ar zice că nici confrații săi, pe nedrept acuzați, n-ar fi lucrat ca și el pentru a lăsa opere comparabile cu ale sale, dacă nu mai bune (Hussein, 1990, p. 134).

Cam așa înțelege Taha Hussein egiptianismul, devotamentul pentru patrie : a lucra pentru propășirea sa culturală. Cartea care i-a fost reproșată ca fiind un manifest „egiptianist" (*Mustaqbal al-thaqafa fi Misr – Viitorul culturii în Egipt*) este concepută în acest spirit.

Unii dintre contemporanii lui Taha Hussein au găsit că soarta arabei literare poate fi asemănată cu cea a latinei, care a murit după ce a dat naștere limbilor romanice. Într-un alt articol, tradus în aceeași culegere, Taha Hussein (1990) protestează cu hotărâre împotriva oricărei încercări de a propune vreo asemănare între situația celor două limbi, latina și araba clasică (tot tinerii ziceau că ar exista asemănări...). Autorul afirmă că limba literară n-a murit și nici nu dă semne de slăbiciune ; oamenii scriu în această limbă fără nici cea mai mică dificultate, traduc opere străine, publică jurnale și reviste, ba chiar citesc și înțeleg operele celor vechi, chiar dacă nu au o cultură prea vastă. Situația nu este asemănătoare ; latina n-a murit dintr-odată, n-a murit pentru că unii au vrut ca ea să moară :

> Nu, latina a murit încetul cu încetul, după lungi și grave vicisitudini despre care nu este cazul să vorbim aici. Este adevărat că araba clasică a cunoscut și ea îndelungi și grave vicisitudini, a căror amintire este păstrată în cărțile de istorie, dar până în prezent ea a triumfat, nu este nici moartă, nici gata să-și dea duhul ; dimpotrivă, a rezistat, a vrut să învingă, a cunoscut victorie și succese, a rămas vie, puternică, în stare de dezvoltare, în timp ce dialectele au rămas slabe, deficiente și cu totul improprii creației literare. Dovada este că noi nu cunoaștem nici astăzi, în nici unul dintre dialecte, o capodoperă literară demnă să rămână pentru posteritate (Hussein, 1990, p. 143).

Limba arabă literară are problemele ei, legate de adaptarea la modernitate, de care Taha Hussein este convins și la soluționarea cărora a contribuit nu numai prin propriile scrieri, ci și prin numeroase luări de poziție în cărțile lui, în

articole, în politica culturală promovată și prin funcțiile pe care le-a ocupat.

Ideea arabității Egiptului, pledoariile pentru limba arabă literară împotriva limbii vorbite se înmulțesc pe măsură ce ne apropiem de zilele noastre, pe măsură ce politica Egiptului s-a îndreptat mai mult spre lumea arabă. Prezentăm aici câteva opinii ale regretatului poet egiptean Salah 'Abd al-Sabur (1960), pentru că ele se referă la profunzimea arabizării culturale a Egiptului și vin în contradicție cu cele ale unor „egiptianiști".

După ce trece rapid în revistă perioadele de glorie, începând cu epoca faraonică, și perioadele mai puțin faste din istoria țării sale, autorul subliniază cât de adânc a fost procesul de arabizare în țara sa ; Egiptul cucerit de arabi și-a asumat întreaga cultură arabă, cea de dinainte și cea de după Islam :

> A îmbrăcat haina arabismului odată cu religia, cultura și gândirea sa, precum și cu pecetea sa umană și civilizațională. Dar lucrul cel mai important pe care l-a preluat Egiptul de la arabism a fost limba. Nu înțeleg aici „limba" în sensul restrâns al termenului, ci limba ca receptacul de cultură, civilizație, gândire și acțiune, limba ca mijloc de întâlnire și de cunoaștere reciprocă între oameni, limba ca legătură pecetluită pentru viitor. Istoria arabilor a devenit și istoria Egiptului. Poeții lor, precum Imru al-Qays, al-Farazdaq, Abu Tammam și al-Bukhturi, au devenit și poeții egiptenilor ; la fel s-a întâmplat cu prozatorii arabi, cum ar fi al-Jahiz, Badi' al-Zaman [al-Hamazani – n.n.] și Ibn Khaldun ('Abd al-Sabur, 1960, p. 178).

Modelele umane și culturale au devent pentru egipteni cele ale arabilor : „curajul lui *Antara*", „elocvența lui *Sahban*", dragostea *'udhrită* (la fel ca aceea a tribului *Banu 'Udhra*, adică pură) etc. :

> ...de parcă umbrele prezentului și viitorului Egiptului arab s-au întins asupra trecutului Egiptului copt și faraonic,

> de parcă mâna care a așternut aceste umbre este mâna noii limbi, limba [arabă] expresivă, ajunsă la maturitate (‘Abd al-Sabur, 1960, p. 168).

Limba arabă este și pentru Salah ‘Abd al-Sabur receptaculul civilizației și prima componentă a națiunii.

11.4.3. De partea limbii vorbite

Soarta „dialectelor” arabe sau a „limbilor neoarabe”, cum le spun unii, este diferită în funcție de țara cu care avem de-a face. Ne vom referi aici în mod special la pledoariile pentru limba vorbită în Egipt, pentru că ele au avut cel mai mare răsunet, au fost promovate de către mari oameni de cultură din secolul trecut, au avut succes și au contribuit la a-i asigura limbii vorbite în Egipt o poziție pe care nu o împărtășește cu nici un „dialect” arab vorbit.

Araba egipteană, cea de la Cairo, este utilizată în perioada contemporană în unele mijloace de comunicare în masă, în teatru, parțial în literatura scrisă și este cunoscută în toată lumea arabă grație filmelor și cântăreților care au popularizat-o; după cum spune Zaborsky (1996), „ea a căpătat odinioară prestigiul unei limbi naționale, dar, de când egiptenii se consideră și ei arabi, ea este doar un dialect al limbii arabe” (p. 171). Un dialect privilegiat în competiția cu celelalte, am adăuga noi.

Despre „egiptianism” s-a vorbit ca despre o formă a „naționalismului teritorial”, născută „la umbra piramidelor” și izvorând din sentimentul particularității și superiorității unei civilizații de mare vechime, constituită în valea Nilului, în condiții cu totul deosebite de cele ale țărilor care își spun „arabe”. Pentru partizanii acestei concepții, araba este o limbă străină în Egipt, adusă de cuceritori. Cât despre dialectul egiptean, acesta are particularități ce derivă din influența substratului lingvistic copt.

Poziția pe care a avut-o egiptianismul într-o perioadă în care naționalismul panarab dobândise influență puternică

în alte țări (mai ales în cele din Orientul Mijlociu), și anume după jumătatea secolului trecut, se datorează faptului că a fost susținut, așa cum arătam mai sus, de către unele dintre cele mai importante personalități culturale ale Egiptului din acea vreme. Consecvent în susținerea limbii egiptene și în utilizarea ei în literatură a fost Salama Musa (1887-1958), copt, socialist, laicist, adică un scriitor pe care biografia și poziția sa intelectuală îl recomandau pentru a se situa de partea dialectului egiptean, mai degrabă decât de partea limbii literare. Din punctul de vedere al acestui autor, egiptenii sunt net superiori arabilor (chiar și pe vremea aceea „arabii" erau văzuți de unii egipteni ca „beduini" inculți), cultura arabă nu prezintă un interes prea mare, iar tinerii egipteni n-ar trebui să-și cheltuiască timpul studiind-o. Alături de alți importanți scriitori ai vremii, printre care al-'Aqqad, Salama Musa considera că Egiptul este mai aproape de Europa decât de arabi.

Atitudinea față de limbile în competiție se manifestă la scriitorii arabi nu atât prin declarații, cât prin utilizarea uneia dintre varietățile lingvistice în operele literare. Limba vorbită nu este introdusă în literatură decât sporadic înainte de cel de-al doilea război mondial. Printre cei care recurg la dialectul vorbit egiptean în scrierile lor în prima parte a secolului XX se numără Muhammad Husayn Haykal (m. 1956), autorul unuia dintre primele romane arabe, *Zaynab*, precum și frații Muhammad și Mahmud Taymur.

Dialectul vorbit fusese însă utilizat mai de mult în teatru. Cel care a fost considerat părintele teatrului egiptean, Ya'qub Sanu'a (1839-1912), a scris piese de succes în limba vorbită după ce deprinsese regulile genului în Italia și din lectura lui Molière. Piesele lui – care se joacă începând din 1870 la Cairo – sunt preferate celor traduse din franceză și tot el este redactorul primei reviste umoristice din Egipt, cu texte în limba populară. Nu e lipsit de interes faptul că aceste texte, pronunțate pe scenă sau publicate în revistă, aparțin unui autor a cărui atitudine critică la adresa notabilităților și chiar a *khediv*-ului a dus în cele din urmă la expulzarea sa din țară.

Mahmud Taymur, care voia și el să „egiptenizeze" literatura și artele, justifică necesitatea ei astfel:

> Dramaturgul se gândește că piesa lui este destinată scenei, că se adresează publicului cu diversele sale clase și de aceea este obligat să i se adreseze în limba care îi este familiară, astfel încât opera sa artistică să-și croiască drum direct spre inimă, fără să pară stranie. Dacă în piesă se vor strecura cuvinte care nu pot fi înțelese de majoritatea spectatorilor, legătura dintre ei și actori va fi întreruptă, și atunci ei nu vor mai putea să-și impresioneze publicul, ceea ce ar însemna că piesa de teatru nu-și mai atinge scopul. Pe de altă parte, piesa de teatru se bazează pe dialog, iar noi în Egipt vorbim unii cu alții în limba vorbită (*al-'ammiyya*), care ne este familiară și plăcută [...]. Cât despre limba literară (*al-fusha*), ea este rareori auzită în dialog sau folosită în conversație și, de aceea, în pofida voinței noastre, este străină auzului nostru (*apud* Goldenberg 1969, p. 133).

Despre Muhammad Taymur se spune că a compus și o operetă în dialect egiptean, care-i satiriza pe englezi și care s-a bucurat de mare succes la vremea ei. Najib al-Rayhani a scris piese de teatru în care erau exploatate, pentru efecte comice, deosebirile de limbă dintre diverse grupuri sociale: între diversele graiuri din Egipt, persoane care vorbeau în dialect libanez, un moșier care vorbește o arabă stricată amestecată cu turca, în timp ce „domnii" europeni vorbesc o arabă incorectă, plină de cuvinte străine.

O situație aparte o constituie Tawfiq al-Hakim, scriitor a cărui activitate se extinde dincolo de mijlocul secolului XX (cunoscut la noi doar prin traducerea de către Demostene Botez, prin intermediar francez, a romanului *Însemnările unui judecător de provincie*, 1962), care a scris teatru fie în limba literară, fie în cea susceptibilă să fie „citită" și în dialectul egiptean (piesa *al-Safaqa*), fie într-o limbă apropiată de cea vorbită. Dar acest autor a întâmpinat dificultăți în momentul în care a dorit să-și vadă toate piesele jucate pe

scenă și și-a dat la „tradus” piesele, nu numai în dialectul egiptean, ci și în altele, după cum afirmă Goldenberg (1969) :

> De pildă, Yusuf Idris a „tradus” piesa *Al-’ush al-hadi* (*Cuibul liniștit*) a lui Tawfiq al-Hakim din limba literară în dialectul egiptean. Același lucru s-a întâmplat cu *‘Awdat al-shabab* (*Revenirea tinereții*) [...] *Al-liss* (*Hoțul*) și *Shahrazad* (*Șeherezada*) ; și alte piese ale lui al-Hakim, scrise în limba literară, au fost traduse în dialectul tunisian pentru a fi reprezentate de teatrul tunisian (p. 138).

Se spune că trupa egipteană ce prezenta piese în dialectul egiptean în Kuweit a avut un succes mult mai mare decât cel al trupei kuweitiene ce oferea piese în araba literară. Drept urmare, și trupa kuweitiană a trecut la prezentarea pieselor în dialectul kuweitian.

În cartea prozatorului egiptean al-Sharqawi, *Pământul* (tradusă în limba română de Y. Goldenberg și V. Teodorescu în 1967), felahii, care sunt cei mai mulți dintre eroii romanului, vorbesc în dialectul egiptean. Îmbinările de limbă literară și dialect nu sunt rare, mai ales că influențele se exercită dintr-o parte în alta, adică și din partea dialectului spre limba literară. Încă din articolul publicat în 1969, Y. Goldenberg arăta cât de multe cuvinte din limba literară intraseră în dialectul egiptean ; ele pot fi recunoscute pentru că au în componența lor sunete pe care dialectul respectiv nu le cunoaște : q*arya* (la concurență cu dialectalul *balad*, care înseamnă „sat”), *‘i*q*tisad* („economie”), q*anun* („lege”) ș.a.m.d.

Alături de teatru, proza scurtă, apoi romanul, care capătă o influență tot mai mare în spațiul arab, pun probleme de ordin lingvistic, mai ales în legătură cu dialogul : cum să vorbească oamenii între ei, atunci când este vorba despre o operă literară, altfel decât o fac în mod obișnuit ? Majoritatea prozatorilor egipteni importanți din cea de-a doua jumătate a secolului XX utilizează dialectul vorbit în dialogul din romanele și nuvelele lor și chiar cei care nu acceptă teoretic să o facă (de exemplu, laureatul premiului Nobel, Najib Mahfuz,

la începutul carierei sale) introduc mărci stilistice care sugerează că se vorbește în dialect.

Ar trebui să subliniem, de fapt, că nu există o relație directă între egiptianism, adică sublinierea specificității Egiptului dată de istoria sa și de poziția sa geografică, și utilizarea în literatură a limbii arabe literare sau a dialectului egiptean. Romancierii egipteni din zilele noastre ce recurg la limba vorbită nu sunt „egiptianiști”, ci sunt preocupați de autenticitate atunci când îi pun pe eroii lor să vorbească în dialectul egiptean. Iar ei știu că cititorii din alte țări arabe vor înțelege ce vorbesc personajele literare, pentru că dialectul egiptean este, după cum s-a spus, o a doua limbă comună în spațiul arab.

*

Și Libanul a promovat, inclusiv prin unii scriitori, ideea specificității sale împotriva partizanilor unității arabe și ai limbii arabe unice. Mai ales unii creștini libanezi au susținut ideea că identitatea Libanului nu este musulmană, ci mediteraneeană. Trecutul lor era împins departe, spre perioada feniciană, pe care o glorificau în scrierile lor. Said ‘Aql, probabil cel mai cunoscut fenicianist și partizan al identității libaneze, a vrut să facă acceptată „limba libaneză” și a scris el însuși literatură în această limbă (adică în ceea ce se numește în mod obișnuit „dialectul libanez” al limbii arabe, dar scris cu caractere latine). Printre altele, a prefațat o traducere libaneză a piesei *Romeo și Julieta*. Transpusă în felul acesta, piesa lui Shakespeare trebuie să sune destul de comic pentru adepții necondiționați ai limbii arabe literare. Dar la fel de comic le va fi sunând libanezilor din zilele noastre traducerea în limba literară a subtitrării telenovelelor mexicane; vorbește *miksiki*, adică „mexicana”, spuneau unii libanezi despre cineva care, ca și noi, străinii, se străduiește să vorbească limba arabă literară, de neînțeles pentru majoritatea celor care se uită la telenovele.

*

În apărarea limbii vorbite, pentru utilizarea ei în literatură, împotriva pedanților ce recurg la limba literară elevată în circumstanțe neprotocolare, s-au ridicat multe voci, încă din perioada Renașterii și până acum. Înainte de obținerea independenței țărilor arabe și în primele decenii care au urmat, dialectele vorbite au fost intens susținute mai ales de către partidele de stânga, cele comuniste, care vedeau în propaganda pentru „limba poporului”, pentru „limbile naționale”, o formă de manifestare a consecvenței în susținerea ideologiei lor.

În zonele în care bilingvismul arabo-francez era statornicit ca făcând parte din „personalitatea națională”, adică în Magreb și în Liban, unii scriitori au ales soluția să scrie în limba franceză, ceea ce le-a asigurat nu numai o mai largă libertate de exprimare, cum spuneau ei, ci și o reputație care depășea granițele lumii arabe și se extindea la întreaga francofonie. Printre cei mai vechi scriitori arabi francofoni se numără algerianul Kateb Yacine, care afirma următoarele într-un interviu consemnat în cartea lui Luc Barbulesco și Philippe Cardinal (1986):

> Eu sunt împotriva limbii arabe literare. Dacă aș fi fost francez pe vremea lui Villon, aș fi preferat să mă exprim în limba populară, în loc de latină! Dacă ascultați aici un buletin de informații la televiziune, este înspăimântător: o limbă greoaie, pedantă, făcută din fraze interminabile; spiritul mic-burghez, în toată splendoarea lui: noii îmbogățiți ai limbii care se îmbată cu cuvinte. Eu sunt împotriva acestei arabe. Dar bătălia este deja câștigată, chiar dacă sunt încă unii care nu vor să recunoască.

Kateb Yacine era cam grăbit; bătălia nu este nici acum câștigată de limba vorbită, ba poate că balanța atârnă și mai mult în favoarea limbii literare, mult mai răspândită acum decât atunci când dădea el acest interviu.

Adevărul este că publicul cultivat (o minoritate, ca întotdeauna) continua să aștepte ca literatura să-l transpună în

alte sfere decât cele ale vieții cotidiene, iar literatura însemna în primul rând poezie (mai ales poezie veche). Până în zilele noastre, cineva care vrea să arate că stăpânește limba literară (fapt de natură să-i asigure prestigiu intelectual) o face recitând versuri din poezia arabă clasică sau, nu rareori, recitând din gramaticile medievale în versuri.

*

O poziție particulară față de limbile aflate în concurență în spațiul arab este exprimată de minoritari. În articolul „Nationalism and Language" din recent apăruta *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (*EALL*), Elie Kallas abordează statutul minorităților nearabe ce trăiesc în statele arabe și se oprește în mod special asupra situației berberilor din Maroc și Algeria, precum și a kurzilor din Irak.

După cum se știe, kurzii au trăit și trăiesc răspândiți în mai multe țări. Cei care au trăit în Irak au beneficiat și în regimul trecut de unele drepturi derivând din statutul de autonomie supravegheată acordat Kurdistanului la un moment dat. În anii '70-'80 ai secolului trecut au fost înființate școli și universități în care se preda limba kurdă, iar după eliberarea Irakului, numărul acestora s-a înmulțit. În 2006, în Kurdistanul irakian existau, după cum spune Elie Kallas, mai multe edituri, centre culturale, cotidiene și reviste, posturi de radio și televiziune. Constituția din 2004 definește araba și kurda ca limbi oficiale în Irak și garantează drepturile irakienilor să-și educe copiii și în turkmenă, siriacă sau armeană în instituții guvernamentale.

În ceea ce-i privește pe berberi, băștinașii din nordul Africii, aceștia au constituit multă vreme obiectul unei politici de „deberberizare", cu toate că berberii au aderat la cauza unității naționale și la lupta pentru eliberare, după cum arată Elie Kallas. După dobândirea independenței, constituțiile celor două state suverane au proclamat araba ca limbă oficială și nu au menționat berbera în nici un fel. Lupta pentru drepturile limbii (sau dialectelor) berbere a continuat multă

vreme înăuntrul și în afara Magrebului. Abia relativ recent, Algeria și Marocul au luat măsuri pentru integrarea limbii berbere în sistemul educaţional din ţările respective.

Articolul pe care îl rezumăm mai jos este o mărturie din perioada „deberberizării” și prezintă interes din punctul de vedere care ne interesează aici, pentru că nu vorbește numai despre situaţia limbii berbere, ci și a limbii arabe vorbite în Algeria. Acest articol, scris de către A. Redjala (1973), berber de origine algeriană, este intitulat, în traducere, „Problemele lingvistice ale Algeriei”.

În opinia autorului, situaţia berberilor și a limbii lor este continuarea unei poziţii subordonate a acestora, care s-a perpetuat de-a lungul istoriei. Critica lui se îndreaptă în primul rând împotriva conaţionalilor săi berberi, care au acceptat adesea (sau au fost constrânși să accepte) una sau chiar două limbi străine; memoria strămoșilor a fost păstrată de inscripţii punice sau latine, cuceritorii impunându-și întotdeauna limba în domeniul administrativ, precum și în știinţe și arte. Arabii cuceritori

> nu aduceau cu ei, în secolul al VII-lea, o singură limbă arabă, ci mai multe dialecte, dintre care unul, cel al tribului Quraysh, căruia îi aparţinea Profetul, valorizat prin intermediul Coranului, era pe cale să se impună ca limbă oficială a giganticului și încă tânărului Imperiu Musulman (Redjala, 1973).

Această limbă nu s-a putut impune berberilor ca limbă vorbită; a trebuit să vină al doilea val de arabi cuceritori ca să se constituie dialectul arab algerian, care „se simte atât de bine în ţara de adopţiune, încât tratează așa-zisa limbă arabă «clasică», din care de fapt nu derivă, drept o limbă străină”.

> Astfel, în momentul în care scriem, avem în Algeria două limbi materne, berbera și araba dialectală. Dar acestea, nefiind decât rareori scrise, sunt sortite subordonării faţă de limba arabă clasică, limbă care nu a fost, nu este și fără îndoială nu va fi niciodată limba maternă a unui

> singur algerian. Astfel încât arabofonii nu sunt mai puțin alienați decât berberofonii atunci când încearcă să se convingă că limba clasică a fost la un moment dat limba lor maternă. Este adevărat că această idee este cu grijă întreținută (Redjala, 1973, p. 112).

În timpul dominației franceze, arată autorul, francezii n-au avut drept scop valorizarea culturii algeriene, ci impunerea limbii și culturii lor. Algerienii musulmani considerau că aparțin unui mare imperiu și au făcut apel la tutorii lor dintotdeauna, arabismul și limba arabă, în loc să folosească ocazia pentru a-și dezvolta propria personalitate :

> În numele unui trecut al altora, despre care știau vag că a fost strălucit, ei au devenit adversarii cei mai hotărâți ai adevăratului lor patrimoniu lingvistic și cultural. Aceștia erau egipteni, saudiți, sirieni, chiar și tunisieni – în orice caz, rareori algerieni. Ei nu simțeau că reprezintă ceva decât prin propria negare, în speranța zadarnică de a scăpa de propria mizerie intelectuală și morală (Redjala, 1973, p. 113).

Înainte, dar și după obținerea independenței, revendicarea principală era utilizarea arabei clasice în locul francezei. Astfel se naște „mitul arabei clasice ca limbă națională în Algeria", împărtășit și de berberofoni. În opinia autorului, este grav că s-au făcut eforturi uriașe pentru ca acest mit să se transforme în realitate. Ideea că limbile materne puteau servi ca limbi de cultură era cu totul străină responsabililor politici după dobândirea independenței :

> După 1962 se repetă fără încetare că „trebuie să ne arabizăm", „să dăm limbii noastre prestigiul de altădată", „să ne reconstituim personalitatea arabă", „să ne recuperăm identitatea", „să ne redobândim ființa națională". Această desfășurare de forțe puse în slujba limbii literare n-ar fi fost surprinzătoare dacă nu s-ar fi exprimat în araba dialectală, în berberă sau în franceză, rareori în această

> limbă, care nu este vorbită nicăieri, nici măcar acolo unde ea s-a născut (Redjala, 1973, p. 115).

Limbile materne sunt disprețuite, spunea A. Redjala pe atunci, nu sunt învățate în școală și nu servesc nici măcar la alfabetizare; campania de alfabetizare începută cu sprijin UNESCO n-a dat roade, pentru că muncitorii chinuiți erau puși să învețe nu alfabetul, ci o limbă străină lor, uneori două (araba literară și franceza). Unii intelectuali de origine berberă își tratează cu dispreț limba, pentru că aceasta „nu a produs capodopere", ca și cum limba ar face acest lucru, nu scriitorii care o utilizează.

Autorul crede că trebuie să se înceapă cu predarea limbii berbere în universități, apoi în liceu și în școala primară. Cât va dura realizarea acestui program?

> Oricum, mai puțin decât a fost nevoie ca să ne aflăm în această stare pe care o putem numi, fără exagerare, tragică. Și vom reuși, pentru că vom deveni pentru prima oară oameni liberi (Redjala, 1973, pp. 122-123).

*

Elie Kallas, autorul articolului din *EALL* la care ne-am referit mai sus, este și el un partizan al limbii vorbite împotriva limbii arabe „artificiale": „O limbă moartă este o limbă care nu se vorbește, un sistem lipsit de activitatea sa: *vorbirea*. Cum s-ar putea ca o limbă moartă să aibă, pe plan sincronic, dialecte?"; această întrebare retorică, ce aparține unui profesor de origine libaneză, care predă la universități din Europa, face parte din volumul al cărui titlu constă tot într-o întrebare: *Qui est arabophone?* Răspunsul îl reprezintă cartea, în întregul ei: nimeni nu este „arabo*fon*", în sensul că nimeni nu vorbește în mod curent limba literară, unii fiind „arabo*scribi*", prin faptul că *scriu* în limba literară. Răspunsul la prima întrebare este că *limbile* neoarabe, pe care le vorbesc locuitorii țărilor arabe, nu pot fi considerate nicidecum *dialecte* ale limbii arabe clasice:

> Presupunând că toți araboscribii ar fi convinși să vorbească araba, oare este admisibil ca „lingviștii” care se ocupă de arabă să utilizeze de fiecare dată acest argument pentru a-și afilia „dialectele” la o limbă moartă de mai bine de o mie de ani ? Franceza, spaniola, italiana, portugheza, româna sunt oare dialecte latine ? (Kallas, 1999, pp. 56-57).

În urmă cu un deceniu, Elie Kallas afirma că limba arabă clasică nu este cunoscută de arabofoni :

> Difuzarea limbii arabe clasice se limitează deseori la o singură activitate lingvistică : înțelegerea, uneori aproximativă, a unui text scris și citit ; capacitatea de a scrie corect nu este accesibilă decât unei caste de „scribi”, care se servesc de ea din motive profesionale, dar nu fără ca ei înșiși să facă greșeli și să se plângă de acest lucru (Kallas, 1999, p. 71).

Se încearcă, spune autorul, difuzarea și consacrarea unei forme lingvistice fără un contur definit, fără o structură definită, pe care au numit-o „limba modernă standard”, dar, în opinia sa, nici această formulă nu poate duce la rezultate satisfăcătoare. Concluziile sale în materie de varietate lingvistică susceptibilă de a fi introdusă în învățământ cu succes sunt mai puțin obișnuite :

> a) Învățământul limbii arabe clasice este indispensabil pentru cei care se ocupă de tradiția arabo-musulmană : islamologi, juriști etc., pe când învățământul „arabei moderne” (adică „dialectele”, în terminologia curentă) este util pentru cei care se interesează de comunicarea referențială.
> b) O varietate standard amestecată cu graiuri naționale sau un hibrid de arabă și neoarabă nu trebuie niciodată predată, pentru că nu are un corpus determinat și nu este un sistem bine definit.
> c) Corpusul lingvistic trebuie să fie selecționat în interiorul unei varietăți naționale aparținând unui registru

mediu-elevat sau mediu-inferior, în funcție de obiectivul ales (Kallas, 1999, p. 75).

Elie Kallas este convins că se pot găsi mostre de limbaj adecvate în texte teatrale, cântece, poezii, povești etc. și, în sprijinul acestei idei, oferă un interesant excurs în istoria teatrului arab (modern, căci altul nu prea există) în limbile naționale, mai ales în egipteană și siro-libaneză, precum și în istoria utilizării acestor limbi în literatură. Concluzia este că există un teatru arab modern de bună calitate, o literatură autohtonă, postclasică, premodernă și modernă în fiecare țară „neoarabă" (Kallas, 1999, p. 82). Spus mai clar, „limbile neoarabe" se difuzează prin teatru, literatură de toate felurile, cinematografie etc.

Din punctul de vedere al lui Elie Kallas, „limba este un factor important, dar insuficient pentru a identifica și a cimenta o națiune" (p. 89). Identitatea este un concept dinamic, iar o națiune nu se poate construi pe baza unei limbi moarte sau artificiale (p. 100). Previziunile lui Elie Kallas, care mergeau în direcția triumfului limbilor „naționale" (adică limbile vorbite în fiecare țară), nu s-au adeverit, cel puțin până acum. Politica lingvistică a dat unele rezultate care nu puteau fi bănuite în urmă cu un deceniu.

11.5. *Politica lingvistică în lumea arabă. Arabizarea*

11.5.1. Ce este politica lingvistică și cine o pune în aplicare?

În zilele noastre, se vorbește despre „politică lingvistică" în sensul de intervenție umană asupra limbii sau a limbilor, iar despre „planificare lingvistică" în sensul căutării și utilizării mijloacelor necesare aplicării politicii lingvistice. O asemenea politică poate fi pusă în aplicare de un stat consolidat, care vrea să-și impună legea și prin normarea (sau, cum se

spune în epoca modernă, „standardizarea") limbii. O limbă normată, standardizată este una care posedă (simbolic) cel puțin o gramatică și un dicționar. Aceasta înseamnă că limba dispune de mijloace pentru a-și stabiliza structurile gramaticale sau pentru a le dezvolta în sensul dorit și că are mijloace pentru a-și stabiliza vocabularul sau pentru a crea cuvinte noi, necesare exprimării unor semnificații pe care le impune epoca sau transpunerea unor semnificații exprimate în limbi străine. În cazul în care se pun și probleme de ortografie, normarea înseamnă stabilizarea unei ortografii existente ori schimbarea ei (de exemplu, trecerea de la un alfabet la altul, așa cum s-a produs în cadrul limbii turce : de la alfabetul arab s-a trecut la cel latin). Planificarea lingvistică se ocupă în primul rând de organizarea situației lingvistice dintr-o anumită țară, de alegerea și impunerea prin diverse mijloace a limbii naționale, precum și de organizarea plurilingvismului, în cazul în care acesta există.

Arabii au cunoscut în vechime o perioadă când s-a pus în funcțiune o politică lingvistică menită să susțină consolidarea limbii arabe în statul centralizat, omeyyad și apoi abbasid (un stat multinațional sau mai degrabă multietnic, să nu uităm), împotriva limbilor cu care aceasta se afla în competiție, o epocă de normare a limbii prin gramatici și dicționare (vezi capitolul 5). În epoca modernă, politica lingvistică are un singur nume : *arabizarea* ; aceasta se desfășoară atât la nivelul lumii arabe în întregime, cât și la nivelul fiecărei țări în parte.

În articolul său consacrat relației dintre naționalism și limba arabă din *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* (*EALL*), Elie Kallas face o scurtă trecere în revistă a felului în care sunt reflectate limba arabă și arabismul în constituțiile țărilor din Liga Arabă. În opinia sa, arabismul oscilează între un nivel minim și unul maxim. La nivelul minim, toate constituțiile declară araba ca limbă oficială și/sau limbă națională. La nivelul mediu, acestea definesc statele lor ca țări arabe sau își declară poporul ca aparținând unei mari națiuni, lumi sau familii arabe, excepție făcând Insulele

Comore, Djibuti, Somalia și Sudanul. La nivelul maxim, unele anunță că statul va acționa în direcția unificării națiunii arabe (Bahrein, Egipt, Kuweit, Arabia Saudită, Siria și Libanul) sau a unui Magreb Arab lărgit (Mauritania și Marocul).

Limba arabă (literară) este deci prezentă în toate constituțiile, iar orice acțiune în direcția unificării națiunii arabe trece prin cultivarea ei. Dar organizația care cuprinde toate aceste state – Liga Arabă – are printre cele mai importante obiective cultivarea limbii arabe, astfel încât politica lingvistică se desfășoară atât la nivelul întregii lumi arabe, cât și la cel al fiecărei țări arabe în parte.

Organizațiile implicate în planificarea lingvistică din lumea arabă a zilelor noastre sunt deci de mai multe feluri :

a) organizații specializate ale Ligii Arabe : Organizația Arabă pentru Cultură, Educație și Științe (ALECSO) are printre preocupările cele mai importante arabizarea, aceasta fiind sarcina principală a Biroului pentru Coordonarea Arabizării, cu sediul la Rabat ;
b) academiile de limba arabă ;
c) organisme create la nivelul unor țări arabe sau al unor regiuni, precum Magrebul.

În ceea ce privește academiile de limba arabă, deși ele s-au născut și s-au dezvoltat într-o țară anume, au și membri din alte țări arabe și chiar nearabe. Prima instituție de acest fel, care se numea Academia Arabă de Științe, a luat naștere în Siria, în 1919, după model francez. Numele de Academia de Limba Arabă de la Damasc datează din 1958. Printre scopurile pe care și le-a propus de la început se număra răspândirea limbii arabe literare, repunerea în circulație a vechilor manuscrise, înființarea unei biblioteci, stabilirea unei terminologii tehnico-științifice și publicarea unei reviste. La acestea s-au adăugat mai târziu reformarea limbii arabe și încurajarea traducerilor, mai ales în domeniul tehnico-științific, îmbunătățirea metodelor de predare a limbii arabe etc. Trebuie semnalate eforturile Academiei în privința elaborării unor vocabulare în domenii cum ar fi medicina sau botanica,

semn al preocupărilor pentru arabizarea disciplinelor respective.

În 1934 ia ființă Academia Regală de Limbă Arabă, cu sediul la Cairo, având drept model tot echivalentul francez. Scopurile erau asemănătoare cu cele ale academiei siriene. Academia egipteană are trei categorii de membri : activi, onorifici și corespondenți. Preocupările sale s-au îndreptat mai ales în direcția lexicologiei și lexicografiei : un dicționar numit „mediu" (*Al-mu'jam al-wasit*) a apărut în 1960 în două volume, iar al doilea, cel „mare" (*Al-mu'jam al-kabir*), a început să apară din 1956, anul când a fost publicat primul volum (din câte știm, până acum au mai apărut încă cinci).

Academia din Bagdad a luat ființă în 1947, după model sirian, iar din 1995 funcționează ca o academie în sens larg, cu secții consacrate limbii arabe și patrimoniului cultural arabo-islamic, dar și alte secții : științe teoretice și aplicate, științe socioumane etc.

Ideea unei Academii Iordaniene de Limbă Arabă datează din 1921-1922, dar a fost pusă în practică în 1976, preocupările sale fiind asemănătoare cu cele ale altor academii ; se manifestă un interes sporit pentru traducerea unor lucrări cu caracter științific. O Uniune a Academiilor de Limbă Arabă a luat ființă în 1971 (Academia Iordaniană s-a alăturat ulterior). Mai multe reuniuni comune ale celor trei academii (și a celei din Maroc, apărută ulterior) au avut loc de-a lungul anilor, având ca scop principal adoptarea unei terminologii tehnico-științifice comune ; fiecare dintre aceste Academii funcționează independent, cu publicații și proiecte proprii de mare anvergură, în primul rând dicționare și liste de termeni.

În ceea ce privește eficacitatea acestor instituții, Fassi Fehri (2002) notează :

> Statele arabe au înființat o serie de academii, centre și institute cărora li s-a încredințat sarcina susținerii limbii arabe literare. Numai că toate aceste instituții suferă din cauza precarității factorului uman, precum și de insuficiența

mijloacelor materiale, tehnice și financiare puse la dispoziție (p. 149).

Alții se arată optimiști și spun că, fără dicționarele și vocabularele de termeni elaborate până acum de către Academiile de Limbă și de către organismele Ligii Arabe, ar fi domnit un haos total în terminologie și nici un proiect de arabizare a învățământului nu s-ar fi putut realiza.

11.5.2. Arabizarea, „fața culturală a independenței"

Așa cum am arătat mai sus, *arabizarea* este cuvântul care sintetizează politica lingvistică la nivelul întregii lumi arabe, precum și la nivelul fiecărei țări arabe în parte. Cuvântul arab echivalent, *ta'rib*, este un nume provenit dintr-un verb cauzativ: *'arraba* („a arabiza"), adică a da o formă sau un caracter arab unei entități care nu le poseda anterior.

Utilizat în legătură cu primele secole ale Islamului, cuvântul însemna răspândirea limbii arabe în țările care aveau o altă limbă; în acest sens, se vorbește despre „arabizarea" Egiptului, a nordului Africii etc., înțelegându-se prin aceasta înlocuirea limbii vorbite locale cu araba vorbită; de exemplu, se spune că arabizarea Magrebului s-a produs în profunzime abia în perioada celui de-al doilea val de cuceriri, atunci când unele triburi arabe s-au așezat în zonele locuite de berberi.

Astăzi vorbim despre arabizare în țările arabe, înțelegând prin aceasta răspândirea limbii arabe literare prin toate mijloacele de care dispune statul, în detrimentul dialectelor vorbite și al limbilor străine, fie că acestea erau limbi minoritare sau de largă circulație, cum ar fi engleza și franceza. În sens mai restrâns, cuvântul este utilizat, de pildă, atunci când se vorbește despre arabizarea învățământului, adică înlocuirea limbilor engleză și franceză în predare (care erau utilizate – și sunt încă în unele universități – mai ales pentru disciplinele științifice și tehnice) cu limba arabă literară. Un

alt sens, și mai restrâns, este unul mai vechi și se referă la „arabizarea" cuvintelor împrumutate în arabă, în sensul că li se dă o formă arabă din punct de vedere fonetic, precum și din punctul de vedere al „schemei" morfologice în care sunt introduse: *'istratijiya* (cu mai multe vocale lungi, pentru a înlesni lectura) este echivalentul „strategiei noastre", iar *'aflam* este pluralul „intern" al cuvântului *film*, care nu mai are nevoie de explicații. În zilele noastre, în multe împrejurări, cuvântul *arabizare* include toate aceste sensuri.

O politică de „arabizare" se duce la nivelul întregii lumi arabe și cu mijloace sporite în Magreb, în țările unde bilingvismul arabo-francez sau arabo-berber ori „trilingvismul" erau răspândite.

S-a spus de multă vreme că arabizarea trebuie concepută ca „fața culturală a independenței", ca revenire la identitatea ce le-a fost răpită arabilor în perioada colonială. Concepută în felul acesta, arabizarea ar putea să apară ca o „rearabizare", adică redobândirea limbii arabe, înlocuită în Magreb cu franceza. Așa cum arătam mai sus, nu se pune problema înlocuirii unei limbi vorbite cu o altă limbă, ci a unei limbi de cultură, franceza, cu altă limbă de cultură: araba literară. Mai mult decât în alte zone ale lumii arabe, araba literară din țările Magrebului (cu precădere din Algeria) s-a retras în *medrese* și în câteva centre de cultură islamică, atât în perioada stăpânirii otomane, cât și a stăpânirii franceze (cea mai lungă fiind în Algeria, după cum se știe). Nu este vorba deci despre revenirea la o situație anterioară perioadei de stăpânire colonială, ci despre o adevărată arabizare, o continuare a procesului în sânul populației berbere, răspândirea limbii literare prin educație în această limbă, modernizarea limbii pentru a face față nevoilor epocii și concurenței cu franceza și, mai nou, cu engleza. După obținerea independenței, cei chemați să facă „arabizarea" în Magreb au fost deseori profesori egipteni sau din Orientul arab.

Aspectele sociologice ale arabizării sunt comune tuturor țărilor magrebiene, arată Gilbert Grandguillaume (1983b), autorul unei lucrări despre arabizare în Magreb, în sensul

că peste tot arabizarea pare expresia discursului ideologic național și terenul în care se manifestă tensiunile socioideologice :

> Arabizarea este prezentată adesea, de către responsabili și de către ideologi, ca fiind fața culturală a independenței, element complementar independenței politice și economice. Menținerea limbii franceze în sectoare importante este percepută ca un reziduu al vechii dominații, de unde și necesitatea de a-i substitui o limbă națională [...]. De fapt, se constată că discursul privind arabizarea face parte din arsenalul de argumente pe care se sprijină puterea pentru a-și asigura legitimitatea (pp. 33-34).

Toate țările Magrebului au cunoscut conflicte privind arabizarea ; în momentul când își scria cartea Grandguillaume, dezbaterea publică părea închisă, în sensul că „nici un individ sau grup nu se poate ridica împotriva arabizării fără să fie bănuit că nu s-ar situa total de partea cauzei naționale și, astfel, să fie discreditat" (Grandguillaume, 1983b, p. 35).

Dincolo de motive și interese particulare, arabizarea este dorită ca un mijloc de redobândire a personalității naționale, a identității culturale și a autenticității. Nu numai în Magreb există un atașament pentru limba și literatura arabă, greu de bănuit de către cei din afara lumii arabe. „Limba Coranului", a „patrimoniului cultural", „singura forță care leagă națiunea arabă" nu sunt numai vorbe, numai lozinci mobilizatoare. A citi, a fi învățat sunt motive de laudă pentru oricine ; ne-am putut da seama de acest lucru de mai multe ori, văzând cu câtă mândrie spun unele femei de serviciu din unele țări arabe că pot citi și înțelege ce scrie în ziar și că regretă că n-au putut învăța mai mult.

Respectul pentru cei învățați, pentru învățător, este general. Dacă în vechime se spunea : „Celui care mă învață o literă îi devin sclav", în perioada modernă se repetă deseori versul unui poet egiptean : „Învățătorul este aproape ca un Profet" (*kada al-mu'allimu 'an yakuna rasulan*). Nu se vorbea și la noi, înainte de război, despre învățător ca despre un „apostol" ?

Învăţătorul arab din sat (*sidna* „domnu' [nostru]") îi învaţă pe copii limba Coranului, şi orice învăţătură ulterioară este condiţionată de aceasta. Toată lumea îi stimează pe cei care predau şi învaţă limba literară, pe cei care scriu opere în limba literară. Cei mai mulţi arabi privesc cu surprindere dorinţa unor studenţi străini de a învăţa limba arabilor cea de toate zilele ; ei spun că limba aceasta nu se *învaţă*, ci *se ştie* ; oricine o ştie, dar nu este mândru de acest lucru. Oamenii de rând au următoarea dilemă : cum poţi să ştii limba literară, care este atât de „grea", şi să nu ştii dialectul, care este atât de „uşor" ?

Am menţionat toate acestea pentru a sublinia că arabizarea nu apare neapărat ca o constrângere în spaţiul arab ; majoritatea vorbitorilor o consideră redobândirea identităţii arabe (iar pentru musulmani, a identităţii musulmane).

11.5.3. Educaţie, cultură, identitate

Politica de arabizare se realizează în primul rând prin educaţie, prin şcoală. Nu cunoaştem cifrele exacte ale populaţiei arabe din zilele noastre, dar presupunerile se îndreaptă către cifra de 300 000 000, având în vedere că sporul natural al populaţiei arabe este unul dintre cele mai mari din lume. Majoritatea populaţiei este constituită din tineri ; cei mai mulţi merg la şcoală, deşi proporţia globală a analfabetismului comunicată în anii trecuţi rămâne ridicată (40%). Numărul arabilor care învaţă la şcoală limba literară este mai mare decât oricând în istorie, iar musulmanii nearabi care au acces la limba arabă sunt tot mai numeroşi.

Modul în care este perceput scopul învăţământului la scara întregii lumi arabe rezultă din documente oficiale şi din alte publicaţii ale organismelor ce se ocupă de educaţie şi, implicit, de arabizare. Se pare că la ordinea zilei sunt două obiective principale, reprezentate prin cuvintele arabe *asala* („autenticitate") şi *hadatha* („modernitate"). Cele două cuvinte figurează şi în titlul volumului publicat de ALECSO : *Educaţia în lumea arabă : învăţarea autenticităţii şi a modernităţii* (2006).

Politica lingvistică și culturală arabă, în relație cu păstrarea identității naționale, constituie tema unui alt volum publicat de ALECSO, care cuprinde lucrările reuniunii miniștrilor arabi ai culturii care a avut loc la Sanaa, capitala Republicii Yemen, în decembrie 2004 (*Rolul culturii arabe în păstrarea identității* [*huwiyya*]*: exemplul palestinian*). Ne referim aici numai la intervențiile care au avut ca obiect rolul limbii arabe în păstrarea identității naționale și, implicit, semnificația arabizării, precum și a politicii culturale în general pentru îndeplinirea acestui obiectiv, începând cu cea aparținând lui Abdelkader al-Fassi Fehri, lingvist bine-cunoscut și, în același timp, personalitate cu responsabilități în domeniul politicii de arabizare („Sprijinirea limbii arabe [înseamnă] consolidarea identității naționale și a dezvoltării sociale").

Așa cum rezultă și din titlu, autorul concepe problema limbii nu numai ca pe o problemă de identitate și coeziune socială, ca pe un simbol al suveranității trecute și prezente, ci și ca pe o problemă de dezvoltare a societății în general, a societății informaționale în special, ca problemă a creației tehnico-științifice și culturale. Asigurarea „drepturilor lingvistice", începând cu dreptul cetățeanului de a avea o limbă protejată de stat, care să-i asigure echilibrul sufletesc, siguranța de sine, precum și dreptul societății de a avea asigurată coeziunea prin limba comună constituie nu numai o problemă de politică lingvistică, ci și una politică pur și simplu. Dirijarea situației lingvistice nu poate fi realizată decât de o politică în interesul limbii arabe și a vorbitorilor ei ; nu poate exista o altă soluție rațională nici într-o limbă străină, nici în dialectele vorbite, nici într-o limbă care să amestece limba vorbită cu „limba literară" (*fasih*).

Limba arabă (literară) este amenințată astăzi, când limbile se luptă pentru supremație, când nu rezistă decât cele care se dovedesc apte pentru creația artistică și tehnico-științifică, ale căror vorbitori au forța politică, economică, civilizațională și științifică, precum și coeziunea și voința necesare păstrării limbii lor, în fața alteia mai puternice :

> Însăși existența limbii arabe este amenințată astăzi, cu toate că ea este factorul efectiv de coeziune a națiunii, conștiința și recipientul ei de gândire și cultură, forma de expresie a poziției sale civilizaționale, a religiei și diverselor sale orientări, condiția păstrării identității națiunii și a propriei personalități (Fassi Fehri, 2004, pp. 136-137).

Limba arabă dispune de un important „capital simbolic", pe care Fassi Fehri îl pune în evidență vorbind despre elementele care dau „forță" limbii arabe și o fac să reziste în fața diverselor provocări și elemente de „slăbiciune", despre care va fi vorba mai departe.

Iată care sunt, pe scurt, acești factori ce dau forță limbii arabe (literare) :

1. *Forța simbolică* : „limba arabă este o limbă cu o puternică valoare simbolică și sacră pentru cei aproape un miliard și un sfert de musulmani", în calitatea ei de limbă a Coranului intraductibil și de limbă a cultului musulman.

2. *Forța numerică* : „există aproape 300 de milioane de vorbitori de limba arabă în lumea arabă, alături de cei care vorbesc această limbă în regiuni diverse din spațiul musulman și altele sau de comunitățile arabe și islamice din alte țări". Ca număr al vorbitorilor, araba s-ar afla pe locul al șaselea în lume și chiar mai sus, dacă se iau în considerare vorbitorii din afara lumii arabe.

3. *Caracterul oficial al limbii* : „limba arabă este prima limbă oficială sau singura, în cele 22 de state arabe".

4. *Limba oficială a unor organisme internaționale și regionale*. Printre acestea se numără ONU (cu ramificațiile aferente), UNESCO (este una dintre cele șase limbi oficiale ale acestei organizații), Liga Statelor Arabe și a organismelor componente, cum ar fi ALECSO, Organizația Conferinței Islamice și organismele aferente, Organizația Unității Africane. Numai engleza și franceza se pot compara cu araba din acest punct de vedere.

5. *Limbă de contact* (interlingua) între diverse țări arabe și între diverse comunități etnice și religioase :

> Mai important decât toate este că limba de comunicare, a schimburilor comerciale, științifice, culturale, educaționale este, fără nici un concurent, limba arabă. Situația este departe de a fi aceasta în Uniunea Europeană, unde limbile de comunicare și de schimburi diferă în funcție de zonă (Fassi Fehri, 2004, p. 139).

6. *Limba de predare și învățare în lumea arabă și în alte părți*. Araba este o limbă privilegiată în lumea arabă și în alte țări din lumea islamică; este limba în care se desfășoară tot mai mult învățământul din comunitățile arabe și islamice din lume și limba de predare în institutele arabe și islamice din universitățile occidentale (acest fapt asigură cărților de beletristică și materialelor didactice în limba arabă o difuzare largă).

7. *Limbă de integrare economică și politică*, servind deocamdată o economie slab dezvoltată, dar cu perspective importante pentru viitor.

8. *Limba unei creații științifice și culturale cu caracter universal, în trecut și în viitor*. Creația științifică arabă își are începuturile în perioada când savanții, sprijiniți de putere, au început să traducă opere științifice din greacă, latină, persană și alte limbi:

> Limba arabă a reprezentat recipientul în care s-au fecundat reciproc aceste numeroase surse și în care savanții de origini etnice diferite și de diferite credințe religioase au creat știința arabă, adică știința scrisă în arabă, ceea ce dovedește că știința se bazează pe limbă, că limba face posibilă știința, nu invers (Fassi Fehri, 2004, p. 140).

9. *Limba mijloacelor de comunicare în masă*. Limba arabă și-a dovedit eficacitatea în mass-media din țările arabe și din toată lumea. Autorul se referă la televiziunile arabe care se bucură de popularitate în lumea întreagă, la posturile de radio ce transmit în arabă (de exemplu, BBC transmite în limba arabă din 1936), la agențiile de știri care transmit informații în limba arabă etc.

10. *Limba rețelelor de informații și a tehnicii informaționale*. Crește mereu numărul posesorilor de calculatoare, iar rețeaua de internet se extinde continuu.

Conflictele care se nasc din situațiile de diglosie, bilingvism și multilingvism au urmări negative și trebuie să fie înlăturate prin adoptarea unor măsuri, dintre care Fassi Fehri le enumeră pe următoarele:

> 1. eliminarea situațiilor în care limba străină este adoptată ca limbă de lucru în administrație, în schimburile comerciale, în angajări de personal; punerea în practică a caracterului oficial al limbii arabe;
> 2. eliminarea situațiilor în care limba străină este (singura) limbă a învățământului științific și tehnic; sporirea prezenței limbii arabe în congresele și publicațiile științifice; evitarea cantonării sale în religie și literatură;
> 3. utilizarea sporită a limbii arabe în mass-media, pe site-urile rețelelor de informare internaționale, în învățarea pe baze electronice etc.;
> 4. evitarea scindării învățământului într-unul pentru „elite" și altul pentru „vulg";
> 5. evitarea degradării învățământului, care se produce din cauza inadaptării metodelor de învățare a limbii de către copil la mediul în care acesta trăiește.

În ceea ce privește conflictul dintre araba literară și cea vorbită, autorul nu vede altă soluție decât crearea condițiilor pentru ca limba vorbită să se apropie treptat de cea literară. În esență, se reproșează lipsa unei voințe politice suficiente care să conștientizeze pericolele ce pândesc limba națională și să ia măsuri pentru înlăturarea lor. Societatea, în întregul ei, este vinovată pentru nepăsarea cu care privește degradarea limbii literare și înlocuirea ei cu limba străină sau cu dialectul vorbit.

Limba arabă a putut fi limba în care s-au tradus și s-au scris opere științifice în perioada de glorie a culturii arabe; ea poate fi și astăzi limba științei moderne, a societății informaționale. Pornind de la constatările pe care le face privind

situația lingvistică actuală, Fassi Fehri (2004) propune o politică lingvistică realistă și măsuri pentru o planificare lingvistică eficientă ; autorul încheie astfel :

> Este neapărat nevoie nu numai de o limbă modernă, dar și de un management modern al planificării lingvistice [în originalul arab, sintagma apare în limba engleză : *modern language planning management* – n.n.] : o limbă poate să fie modernă, științifică, universală, vie, dar să fie ucisă de managementul defectuos, și poate să fie moartă, inertă, dar înviată de cei care se pricep să planifice resuscitarea lingvistică [în original, în limba engleză, *language revival* – n.n.] (p. 165).

*

În volumul amintit mai sus, Mahmud al-Sayyid (care în 2004 era ministru al Culturii în Siria) a formulat și el câteva opinii cu privire la importanța arabizării. Observațiile sunt precedate de câteva secțiuni introductive ce se referă la preocuparea pe care o manifestă diverse națiuni pentru limba lor națională, pusă oarecum în opoziție cu insuficienta preocupare a arabilor pentru limba lor, deși aceasta este emblema identității lor naționale :

> Dacă unele națiuni au la bază unitatea țelului politic, unitatea teritorială, de origini și obiceiuri, de istorie comună, caracterul nostru național se manifestă cel mai mult în unitatea limbii ; ea este simbolul identității naționale și culturale, simbolul ființei naționale și emblema personalității sale (al-Sayyid, 2004, p. 173).

Din aceste aprecieri și din altele, autorul conchide că arabizarea reprezintă o necesitate :

d) națională (pentru că limba este elementul constitutiv esențial al unității) ;

b) educațională (limba este o necesitate vitală pentru că omul înțelege mai bine în limba maternă decât în oricare alta) ;

c) de securitate culturală (datorită necesității de a conștientiza pericolul invaziei culturale și al dependenței în creștere față de străini);

d) de creativitate și inventivitate (pentru că trebuie să trecem de la calitatea de consumatori ai unor lucruri la cea de producători ai acestora și, prin urmare, să conferim produselor un caracter arab și un nume arab) (p. 176).

Mahmud al-Sayyid se referă la persistența în unele universități arabe a tradiției de predare a unor discipline științifice în limbi străine și la rezultatele pe care le poate avea acest „prost obicei", citând afirmațiile profesorului universitar sirian Abd al-Sabbur Shahin:

> Am participat recent la susținerea unei teze de doctorat din domeniul parazitologiei, o mostră a tragediei pe care o trăim noi în lumea arabă, o expresie a profundei sfâșieri ce se manifestă la cele mai înalte nivele ale cercetării științifice. Teza era redactată în engleză, iar candidata a prezentat un rezumat al acesteia tot în engleză. A început susținerea, iar conducătorul științific a vorbit în arabă, unul dintre membrii comisiei și-a făcut observațiile în engleză, altul în arabă, iar candidata le răspundea fie în engleză, fie în arabă, fie într-o limbă amestecată, ca o haină veche, cârpită în toate părțile. Aceasta se întâmpla la Facultatea de Medicină din cadrul unei universități egiptene. Dacă acest subiect ar fi fost tratat la Universitatea din Damasc, teza ar fi fost scrisă în arabă și susținută în arabă fără cea mai mică dificultate de redactare sau de terminologie (al-Sayyid, 2004, p. 178).

Știm că predarea disciplinelor științifice în arabă nu se bucură de aceeași favoare în toate universitățile arabe, dar știm și faptul că în țările europene limba științelor devine tot mai mult engleza, oricât s-ar plânge francofonii sau alți europeni care au făcut și fac eforturi pentru protejarea limbii naționale. Franța și-a stabilit mai demult o politică de protejare a limbii naționale, dar țări precum Danemarca, Suedia

sau Norvegia au tras mai de curând semnalul de alarmă în legătură cu faptul că limbile lor pierd tot mai mult teren în favoarea limbii engleze. Politica Uniunii Europene este în favoarea plurilingvismului, pentru apărarea limbilor naționale, inclusiv a celor mai mici.

Capitolul 12

Pe scurt, despre arabi și cultura arabă în epoca mondializării

12.1. *Relația complexă cu Occidentul*

Atunci când vorbim despre „impactul modernizării”, ne referim implicit la relația arabilor cu Occidentul, la felul în care este privită aceasta. Am arătat în capitolele anterioare că această atitudine s-a schimbat de-a lungul vremii, pentru că și împrejurările s-au schimbat. Nu puțini au fost cei care au sperat că eliberarea de sub jugul otoman va fi posibilă grație puterilor străine (Franța, Anglia și Rusia). Nu puțini au fost cei care au studiat în Occident (mai ales în Franța) încă de pe vremea stăpânirii otomane și le-au transmis apoi conaționalilor ideile de libertate și egalitate promovate de Revoluția franceză ; de asemenea, nu puțini au fost cei care au preluat din Occident conceptul însuși de *națiune* pentru a face din el obiectul discursului lor naționalist, cei care și-au însușit din Europa modul de a fi naționalist prin apelul la cultivarea limbii naționale și la trecutul glorios. Dar atunci când au încercat să pună în practică toate aceste nobile idei, s-au trezit sub altă ocupație, sub alt mandat ori sub altă influență, de data aceasta a marilor puteri.

Mulți cred că Occidentul este discreditat pe termen lung în ochii musulmanilor pentru că a distrus vechile instituții, că a promovat o distribuție inegală a câștigurilor, cea mai mare parte dintre acestea revenind europenilor și grupurilor minoritare locale, pentru că au fost spoliați de bogățiile lor

(egiptenii încă mai țin minte cât i-a costat Canalul de Suez, iar iranienii și irakienii nu au uitat cât petrol le-a fost luat etc.) :

> Resentimentele pot fi atenuate de succese și realizări, dar, în ultimii ani, cei din Orientul Apropiat n-au simțit că ar fi obținut vreun succes, n-au fost capabili să-și atingă obiectivele care sunt tot atât de inconsistente și nerealiste ca și în cazul altor popoare avansate sau subdezvoltate. În ciuda independenței lor, ei simt că sunt manipulați încă de marile puteri, înfrânți de dușmani, mai ales India și Israelul. Din punct de vedere economic, ei sunt la fel de dependenți ca întotdeauna de țările industrializate și, chiar dacă posedă enorme resurse și capacități financiare, aceastea nu le-au asigurat puterea promisă la început (Issawi, 1998, p. 14).

După obținerea independenței, speranțele au renăscut ; toți adoptau sloganul „prin noi înșine" sau „alături de cei ca noi" (împreună cu țările „în curs de dezvoltare" sau cu cele din „sud-sud"), dar lucrurile nu au mers atât de ușor pe cât ar fi fost de dorit. Mai târziu, vechii stăpâni (Franța și Anglia) au fost chemați să contribuie la consolidarea independenței, pentru că, așa cum s-a spus, ar fi fost datori să o facă, pentru că puteau și pentru că știau cel mai bine de ce este nevoie în vechile lor colonii sau semicolonii. Nu toate așteptările au fost îndeplinite, iar vina pentru starea de înapoiere ce caracterizează o mare parte dintre țările arabe este atribuită fie Occidentului în general, fie fostelor puteri coloniale, care nu și-au plătit datoriile și nu și-au îndeplinit promisiunile.

Dacă unitatea arabilor nu s-a realizat, dacă ideea națională însăși a pierdut din puterea de mobilizare este tot din vina Occidentului, a celorlalți, care nu le doresc și nu pot accepta cu ușurință ideea de „unitate arabă". Acest lucru era afirmat demult de Hichem Djait (1978) :

> La limită, realizarea națiunii arabe ca un corp politic ar putea să nu se producă, dar totul va fi pierdut, dacă își va face apariția și se va amplifica ideologia statului național

> restrâns ; de exemplu, cea a marii Arabii, a marii Algerii, a marelui Egipt [...]. Ceea ce visează ideologia unitaristă [arabistă – n.n.] este în primul rând puterea, ceea ce presupune un stat mare, cu obiective clare, dotat cu instrumente de coerciție concentrate. *Dar cum s-ar putea imagina un singur moment că America, Europa sau Rusia ar lăsa să se creeze un ansamblu atât de coerent în Lumea Veche ?* [subl. n.]. Ca să nu mai vorbim despre dificultățile interne pe care le-am enumerat... (p. 147).

Mulți dintre cei care vorbesc despre „dezunirea" arabilor care s-a produs după războiul din 1967, despre „criza" naționalismului arab, n-o pun pe seama uneltirilor Occidentului, ci a faptului că naționaliștii arabi nu s-au preocupat de *conținutul* ideii de națiune arabă unitară și în primul rând de democratizare, în sensul în care este înțeleasă aceasta în țări occidentale avansate din acest punct de vedere ; egalitatea de șanse, drepturile minorităților și drepturile femeii nu au fost decât rareori evocate în propaganda pentru unitatea arabă. În acest spațiu rămas liber și-a făcut loc propaganda islamistă, Islamul politic, cel care tinde să-și instaureze dominația asupra tuturor sferelor social-politice în țările în care Islamul este religie dominantă.

Problema este că Celălalt ajunge să însemne pentru arabi numai Occidentul, în condițiile în care, în epocile trecute, Altul era mai degrabă Alții, așa cum observă universitarul tunisian Tahar Labib într-un interesant articol privind imaginea Occidentului la arabi (1991). Într-un moment de recul al gândirii creatoare, care se pare că a început în perioada cruciadelor, cultura arabă se repliază, se închide în sine, iar câmpul alterității se îngustează față de epoca în care Islamul și cultura arabo-islamică se aflau în expansiune. Înfrântă și destabilizată în urma înfrângerilor suferite, această cultură produce imagini tot mai standardizate ale lumii, ale Celuilalt : Occidentul devine simbolul noii alterități și al noii animozități, iar această imagine se consolidează mai ales în urma colonizării, când cultura arabă se simte amenințată. Credem că merită consemnată aici

observaţia finală din articolul lui Tahar Labib (1991), ce urmează după o comparaţie între imaginea plurală a Celuilalt din epoca de triumf și cea actuală:

> Reprezentarea Celuilalt în cultura arabă este mai puţin un dat al „structurii spiritului arab”, cât un produs social; atunci când societatea arabă se afla la apogeul puterii sale, iar cultura sa era solidă și în expansiune, Celălalt nu era perceput ca problemă și nici ca infern. Câmpul alterităţii era larg pe atunci, iar Celălalt era plural. Aceasta ne îndeamnă să presupunem că o societate care se află la adăpost de ameninţări, care trăiește o pluralitate reală și exprimabilă ar putea să-și elibereze imaginarul și să-și extindă, în cultura sa, spaţiul alterităţii la altceva decât Occidentul, la alţii decât inamicul (Labib, 1991, p. 125).

Nu este vorba despre o atitudine unitară faţă de Occident; din perioada Renașterii culturale arabe și până acum, diverși autori arabi au manifestat fie admiraţie totală faţă de Europa (Occidentul lor) și dorinţa de a o imita, fie respingere totală, în numele religiei sau al tradiţiilor culturale proprii. Un exemplu pentru prima atitudine îl constituie al-Tahtawi (vezi capitolul 7), care este uimit de civilizaţia pe care o găsește în Europa și face comparaţii, deseori în defavoarea conaţionalilor săi. Mulţi dintre arabii din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX manifestă o adevărată fascinaţie pentru Europa. Mai târziu însă, ei le reproșează europenilor dispreţul cu care îi tratează, lipsa de interes pentru cultura și civilizaţia lor sau prezentarea deformată a acestora (fapt reproșat mai ales unor „orientaliști”).

Dacă nu spre vestul arogant, atunci spre est pot fi dirijate speranţele și așteptările, credeau unii dintre intelectualii arabi. Atracţia pentru comunism pe care au manifestat-o unii dintre aceștia după obţinerea independenţei nu a durat multă vreme. În definitiv, și comunismul era un produs occidental, condamnabil și prin faptul că promovează ateismul. Unii intelectuali mai în vârstă își aduc aminte cu mânie astăzi de tinereţea lor revoluţionară, socialistă sau

comunistă, de diferite naturi (troţkism, maoism etc.) şi încearcă s-o justifice invocând romantismul care i-a însufleţit în acea perioadă. Dar capitalismul înseamnă şi acum pentru mulţi doar consumism, aroganţă, rasism, alcool şi amestecul sexelor, fiind considerat un sinonim al Occidentului, unul nediferenţiat, privit deseori ca un izvor al tuturor relelor.

Pentru intelectuali, ideologiile de import, liberalismul şi comunismul, şi-au pierdut fascinaţia iniţială, ceea ce accentuează „criza intelectualilor arabi”, despre care vorbeşte Abdallah Laroui (1986). În opinia sa, această criză este ea însăşi o parte a crizei istorice pe care o trăieşte societatea arabă, criză pentru care „neo-Islamul”, cum îl numeşte Laroui, nu constituie o soluţie (p. 95).

12.2. *Atitudinea faţă de schimbare*

Recursul la tradiţia arabă islamică pentru păstrarea autenticităţii, dar şi ca imbold pentru adoptarea unui tip propriu de modernizare, care să nu facă apel numai la Occident, este o temă ce apare în discursul unui număr relativ mare de gânditori arabi contemporani. Mohammed Abed al-Jabri face parte dintre aceştia, iar cartea sa publicată în 1996 este un important document pentru această orientare. Capitolul intitulat „A construi modernitatea noastră regândind tradiţia, patrimoniul cultural [*turath*]” începe astfel :

> Ici şi colo se aud voci ce repun în discuţie într-un fel sau altul tendinţa cercetătorilor arabi de a se opri asupra tradiţiei. De ce acest interes pentru tradiţie ? Nu exprimă aceasta o regresiune intelectuală ? Unii ajung chiar să vorbească despre un fenomen patologic de „nevroză colectivă” care i-a afectat pe intelectualii arabi imediat după deruta de după 1967 şi care i-a impulsionat să privească în trecut, în direcţia tradiţiei. Cei care susţin această opinie obiectează că interesul pentru aspectele care ţin de tradiţie deturnează spiritele de la exigenţele modernităţii (al-Jabri, 1996, p. 23).

Acest punct de vedere ar ține suficient cont de faptul că, începând cu secolul al VII-lea, când au fost consemnate în scris marile documente arabe (Coranul, *Hadith*-ul, comentariile la Coran, lucrări de istorie și gramatică), în gândirea arabă s-a instaurat „o înțelegere a tradiției închisă în tradiție". După al-Jabri, modernitatea necesită revizuirea acestui mod de a înțelege tradiția, în funcție de exigențele contemporaneității. Străină culturii arabe, Europa nu poate supune realitatea culturală arabă unui dialog critic. Nu există „modernitate", ci „modernități", iar cea europeană are o altă istorie : ea reprezintă o depășire a Iluminismului și a Renașterii, pe când modernitatea arabă este în același timp Iluminism, Renaștere și ceea ce a urmat după acestea. Toate expresiile modernității, arată autorul, „trebuie să fie axate în jurul conceptelor de *raționalitate* și *democrație* [subl. n.]" (al-Jabri, 1996, p. 26).

Derivele raționalismului din societatea europeană (mistice, religioase sau atee) nu sunt cele din lumea arabă, unde există un tip de iraționalism medieval, cu toate consecințele pe care le implică acesta, în primul rând prin persistența unui raport între guvernanți și guvernați, în care ultimii sunt tratați ca o turmă ce trebuie mânată cu biciul (al-Jabri, 1996, p. 29).

Există mai multe tipuri de lectură a tradiției : cea „fundamentalistă", expresia unei identități amenințate, rănite ; cea „liberală", care adoptă un sistem de referințe european, reprezentată mai ales de orientaliștii ce interpretează o tradiție prin prisma alteia (adică tradiția arabă în funcție de ceea ce păstrează ea din tradiția de gândire grecească) ; lectura „marxistă", care vede în patrimoniul cultural un reflex al „luptei de clasă". Toate aceste lecturi sunt criticate în primul rând din cauza tipului de raționament analogic pe care îl utilizează, caracteristic perioadei de decadență din cultura arabă. Al-Jabri arată care sunt dificultățile specifice care se prezintă în interpretarea tradiției arabe, tradiție discontinuă, întreruptă de secole, departe de prezent și de progresele științei moderne.

Ne interesează aici în mod special observația privind felul în care se raportează cititorul arab actual la limba arabă a vechilor texte, care este pentru el „materia textului vechi și instrumentul utilizat pentru a-l citi” (al-Jabri, 1996, p. 51):

> Această limbă, rămasă neschimbată de-a lungul a paisprezece secole, modelează cultura și este modelată de ea. Astfel, ea rămâne elementul cel mai puternic înrădăcinat în tradiție și autenticitate. De aici caracterul ei sacru. Pentru că ea exercită asupra cititorului o dominare sacră și face parte dintre tabuurile sale, îl absoarbe. Adult fiind, el va citi limba mai degrabă decât textul.

Cititorul arab este sufocat de prezent și caută în tradiție garanții în care să-și proiecteze speranțele și aspirațiile. În măsura în care condiția sa nu corespunde aspirațiilor sale, el își va afirma cu mai multă tărie identitatea și va căuta soluții magice pentru problemele cu care se confruntă. Mohammed al-Jabri propune o nouă manieră de lectură a textelor, una în care subiectul să fie separat de text, de tradiție și de prejudecăți. Textul va fi analizat în sine, din perspectiva structurii sale interne, dar va fi plasat în istorie și judecat în funcție de conținutul ideologic pe care îl exprimă. Privită din această perspectivă, filosofia islamică presupune *lecturi* ale filosofiei grecești, care diferă nu în funcție de cunoașterea transmisă, ci în raport cu funcția ideologică pe care fiecare filosof o atribuie cunoașterii sale.

Privilegierea rațiunii față de transmiterea cunoștințelor este și ea o caracteristică a modalității de lectură a patrimoniului cultural arab pe care o propune al-Jabri. Ca soluție pentru o astfel de modernitate, autorul le propune conaționalilor săi în mod previzibil raționalismul averroist.

Atitudinea față de schimbare, față de modernizare este marcată puternic în spațiul arab de ceea ce se întâmplă astăzi în Islam, dar și de influența pe care o exercită întregul sistem cultural, constituit de-a lungul secolelor sub influența acestei religii, ceea ce, în mare, constituie și tema uneia dintre cărțile lui Bassam Tibbi (1991).

Din punctul de vedere pe care îl adoptă acest autor, religia în general și Islamul în special constituie un sistem cultural ce oferă o modalitate, un model de percepere a realității. Acest sistem sociocultural cuprinde, în esență, legislația, limba și sistemul educațional. Ipoteza lui Bassam Tibbi, care este rezumată chiar în titlul cărții, este că, la ora actuală, sistemul cultural, în toate aspectele sale, tinde să reziste mai ușor decât oricând la transformările ce se petrec în societate. Legislația musulmană (*shari'a*), ce are ca primă sursă Coranul, iar apoi „tradițiile" (*hadith*), decretele și proclamațiile Profetului rostite cu diferite ocazii și care capătă caracter de lege, este imuabilă în concepția musulmană predominantă și se aplică în cazul tuturor aspectelor de viață din spațiul islamic. Unele probleme de aplicare a acestei legislații s-au ivit încă din perioada de maximă înflorire a civilizației arabo-islamice și se ivesc cu atât mai mult în epoca modernă, de formare a statelor naționale și de dezvoltare capitalistă.

Probabil că o paranteză ar fi utilă aici, în legătură cu relația de principiu dintre Islam și dezvoltarea capitalistă. Această relație a constituit tema cărții lui Maxime Rodinson, publicată cu multă vreme în urmă (1966). Autorul afirmă că religia musulmană nu a influențat în chip semnificativ nici structura, nici dezvoltarea sectorului capitalist în țările Islamului. Când se vorbește despre influența religiei islamice asupra dezvoltării capitaliste, se are în vedere de obicei influența pe care interdicția cametei (numită astăzi împrumut cu dobândă) o are în dezvoltarea capitalistă a acestor țări. În opinia lui M. Rodinson și a altor autori, această interdicție a avut probabil un rol în întârzierea dezvoltării sistemului bancar, dar acesta este mai mic decât se crede de obicei. Tendința de a investi în bunuri imobiliare și de a evita investiții pe termen lung observată în țările arabe este cunoscută și în România, unde legislația islamică n-a avut nici un rol. Este vorba mai degrabă despre un anumit tip de educație ce a caracterizat toată zona Orientului Apropiat, în care ne aflăm și noi. În spațiul arab, soluția a fost găsită încă din perioada abbasidă, prin diferite forme de conturnare a acestei

interdicții, dar tot pe căi legale, pentru că, în principiu, *shari'a* nu se poate schimba.

Limba este considerată imuabilă, iar acest lucru se reflectă și asupra educației în general, crede Bassam Tibbi (1991). Societățile islamice, privite în ansamblu, sunt societăți subdezvoltate și bazate pe corespondența dintre sacru și politic. Subdezvoltarea nu poate fi pusă numai pe seama unor factori externi; ea trebuie să fie explicată și prin factori interni. Încercarea unora de a se acomoda la schimbările rapide din societate și la efectele devastatoare ale acestora prin conformism și printr-un „răspuns agresiv cultural-defensiv" este sortită eșecului:

> Subdezvoltarea nu este legată numai de o înapoiere economică structurală sau de o anumită etapă în dezvoltarea politică (un nivel scăzut de instituționalizare), ci de o foarte complexă combinație de constrângeri economice, politice și culturale (Tibbi, 1991, p. 196).

Când vorbește despre „răspunsul agresiv cultural-defensiv", Bassam Tibbi se referă la Islamul politic. Din punctul său de vedere, acesta aduce cu sine „repolitizarea sacrului" (concept pe care el îl propune în locul „reislamizării"), ca formă de rezistență la schimbarea socială, fie privită ca rezistență la globalizare, cu tot ceea ce presupune aceasta, fie ca o rezistență „romantică și regresivă" la schimbare în general.

Grupările politice militante proclamă peste tot că Islamul nu este numai o religie, ci și o (formă de) stat (în arabă, *din wa dawla* – „religie și stat"). Deși aceste grupări se revendică de la Islamul începuturilor, sintagma des utilizată de unele dintre ele, și anume *an-nizam al-'islami* („sistemul [de guvernare] islamic"), nu era cunoscută nici în epoca la care se referă, nici mai târziu, după cum arată Bassam Tibbi. Cuvântul *nizam* nu există în Coran și nici altul care să exprime ideea de ordine și orânduire. Neofundamentaliștii musulmani sunt cei care încearcă să proiecteze acest concept în trecut, să reinterpreteze califatul ca pe un sistem *islamic* de guvernare.

În epoca Renașterii moderne, influența occidentală se reflectă și în tendința de secularizare a ideologiilor : autorul îl citează de câteva ori pe învățatul Abdelraziq, într-o vreme, rector al Universității Musulmane al-Azhar, în opinia căruia Islamul nu este decât o religie (adică nu mai mult decât o religie). În cartea sa *Al-islam wa 'usul al-hukm* (*Islamul și bazele guvernării*), Abdelraziq arăta că „statul califal este un sistem de guvernare *arab*, pentru a cărui legitimare ideologică a fost invocat Islamul" (Tibbi, 1991, p. 132).

Schimbarea acestei concepții în favoarea celei care politizează sacrul a avut loc în perioada de criză care a urmat după înfrângerea în Războiul de Șase Zile, când atât naționalismul arab, cât și socialismul arab ba'thist și nasserist și-au pierdut strălucirea, odată cu capitularea regimului politic pe care l-au exploatat în scopul legitimării. O criză a legitimării s-ar afla deci la originea Islamului politic, o formă de universalism teocratic depășită în epoca statelor naționale.

*

S-a scris mult despre Islamul politic în ultimele decenii, despre ascensiunea acestuia și unele semne ale retragerii sale din spațiul public, mai ales în țările unde proiectele politice pe care le propune sau le presupune și-au dovedit inconsistența. Critica Islamismului, a transformării religiei musulmane în ideologie, vine și din interiorul Islamului însuși, de pildă, din partea unui gânditor cum este Seyyed Hossein Nasr (1993) :

> *Ideologia* este un concept occidental greu de tradus în arabă sau în persană. În momentul în care Islamul încetează să fie interpretat ca o religie care înglobează toate aspectele existenței, adică [ceea ce se înțelege prin] *al-din*, pentru a deveni o ideologie în serviciul unei anumite mișcări sau al unui anumit regim căruia îi servește drept suport ideologic, în sensul modern, eșecul acestei mișcări sau al acestui regim afectează Islamul însuși. În acest caz, fie că oamenii își pierd credința, fie că examinează mai îndeaproape

> natura veritabilă a forțelor care se prezintă ele însele drept islamice (p. 223).

Adeziunea unor tineri musulmani la Islamism sau la formele extremiste ale acestuia s-ar datora, în opinia unora, sentimentului de insatisfacție pe care l-au produs schimbările prea repede petrecute în societate, neîndeplinirea idealurilor legate de independență, de unitatea arabă, de criza provocată de înfrângerile în luptele cu Israelul.

Tipul cel mai răspândit de adept al Islamului politic este descris ca fiind o persoană cu studii superioare, venită la oraș relativ de curând, nu foarte bună cunoscătoare al Islamului, dar care își situează utopia în Islamul „pur" al începuturilor. Este adversarul a tot ceea ce este străin, inclusiv al limbilor străine, pe care și le-ar dori total înlocuite cu araba.

Acești tineri adepți ai Islamului politic nu se pregătesc să devină filologi, istorici sau sociologi, nu cultivă discipline umaniste, ci sunt, în general, studenți la facultăți unde se predau științele raționale moderne. Houcine el-Oued (ALECSO, 2003), profesor universitar tunisian, explică acest lucru prin absența preocupărilor pentru cultură, pentru dialog, în facultățile în care se predau disciplinele științifice:

> Curentul islamist n-a fost răspândit printre studenții de la științe umane, pentru că aceștia din urmă aveau dreptul la o anumită marjă de dialog. El cunoștea în schimb o foarte largă difuziune în universitățile științifice și în institutele superioare specializate, în care dialogul era rar, dacă nu inexistent (el-Oued, ALECSO, 2003, p. 353).

Plasarea universităților în afara „centrului" urban, al „inimii națiunii", unde se găseau odinioară, i se pare acestui autor un semn al marginalizării dialogului, a culturii umaniste, fenomen care se petrece nu numai în lumea arabă, ci și în Occidentul care, de altfel, a fost imitat și în această privință. În opinia autorului, învățământul superior în general nu mai este un spațiu privilegiat al dialogului între culturi.

Și totuși, de la oamenii de cultură se așteaptă să se împotrivească tuturor extremismelor. Semnificative în această privință mi se par cuvintele rostite de universitarul și poetul Taha Bekri la Conferința de la Paris despre dialogul culturilor din 2002 :

> Sigur, după ascensiunea fundamentalismului religios din ultimele decenii și mai ales după evenimentele tragice de la 11 septembrie, umanitatea pare să se afle într-un impas, iar zgomotul armelor este mai tare decât dorința de înțelegere. Scriitorii arabi moderniști, care n-au renunțat niciodată la dialogul cu cultura europeană și occidentală – departe de asta ! –, sunt amenințați tot mai mult de fanatism și intoleranță și plătesc adesea cu prețul vieții. Cu toate acestea, ei rămân paznici vigilenți împotriva obscurantismului care-și face loc tot mai mult, puternic convinși că literatura și cultura în general constituie o punte pe care trebuie s-o traversăm pentru a salva umanitatea de la naufragiul îngustimii spiritului (Bekri, ALECSO, 2003, p. 108).

12.3. *Cultura arabă față cu modernizarea și mondializarea*

Mondializarea la care ne referim este un termen care se utilizează pentru a vorbi despre dispariția frontierelor dintre statele naționale, pentru desemnarea liberei circulații a ideilor, persoanelor și mărfurilor. Termenul *globalizare* desemnează, în mod curent, complementaritatea tuturor regiunilor lumii, mai ales în domeniul economiei și mediului. Când se aplică la domeniul culturii, acest termen evocă, nu numai în țările arabe, o posibilă ștergere a identității țărilor mici, o nivelare în sensul dorit de cei care dețin puterea în lume.

Talaat Abdulhamid, profesor la Facultatea de Educație a Universității Ain Shams din Cairo, își propune să arate cum se reflectă conceptele de *autenticitate* și *modernitate* în opinia arabilor din zilele noastre, atât în cea oficială, cât și în cea mai puțin oficială, într-un studiu apărut într-un volum în

franceză, editat de ALECSO în 2006 (*Educația în lumea arabă : asimilarea autenticității și a modernității*).

Prezentăm pe scurt câteva tipuri de definiții ale mondializării care circulă în lumea arabă, așa cum le rezumă Talaat Abdulhamid (*L'éducation*, 2006) :

- o definiție de inspirație liberală, care insistă asupra unei evoluții către interferența piețelor și care consideră mondializarea inevitabilă ;
- definiții de inspirație marxistă, care consideră mondializarea o etapă a evoluției capitalismului, care poate fi ocolită sau refuzată ;
- definiții emanând din concepții naționaliste, care subliniază latura geopolitică ; altele, culturale, focalizează atenția asupra prezentului, când Statele Unite încearcă să-și stabilească hegemonia asupra lumii. Aceste definiții văd în mondializare un fel de americanizare, împotriva căreia cel mai bun remediu este refugiul în trecutul glorios ;
- vechea paradigmă științifică, simplificatoare ce reduce complexitatea fenomenului și recurge la relații lineare în explicarea cauzelor și a efectelor.

Lumea arabă, afirmă Talaat Abdulhamid, traversează o perioadă de mutații profunde, de provocări născute din impactul ireversibil al modernității :

> Națiunea [arabă] își caută încă o formă adecvată pentru politica sa națională și pentru alegerile sale socioeconomice într-un context de înfruntări și provocări multiple și ireconciliabile : a realiza unitatea, a se elibera de dependență, a concepe o formulă politică în stare să garanteze drepturile omului, a lupta împotriva mizeriei și pauperizării, a realiza o dezvoltare armonioasă și echilibrată, a înfrunta pericolele și provocările exterioare, în primul rând cea a Israelului, și, în sfârșit, a răspunde provocărilor modernității (Abdulhamid, *L'éducation*, 2006, p. 48).

În ceea ce privește modernizarea, mondializarea și păstrarea valorilor arabe autentice, Talaat Abdulhamid crede că

poate fi util exemplul Japoniei, considerată marele artizan al mondializării, care a știut să-și păstreze valorile autentice și să le integreze în valori capitaliste, cum sunt individualismul și competitivitatea. Europa modernă a fost construită pe baza individualismului și a raționalismului, valori pe care patrimoniul arab le-a cunoscut în primul rând prin opera lui Ibn Rushd (Averroes). Relativizarea cunoștințelor noastre, convingerea că acestea sunt provizorii, revizuirea vechilor teorii sunt obligatorii în epoca noastră, când știința progresează peste tot cu mare rapiditate. Știința conferă astăzi putere mai mult decât orice altceva.

Noi, arabii, arată autorul, „suntem pradă unor tabuuri culturale" (Abdulhamid, 2006, p. 73); acestora le lipsește toleranța și nu cunosc regulile unei adevărate dezbateri. De asemenea, le lipsește spiritul critic:

> O societate care nu-și propune valori pentru viitor este o societate pe care o pândesc reale pericole. Singura salvare este, incontestabil, un climat de libertate care să antreneze emanciparea spiritului critic, condiție *sine qua non* a difuzării culturii interogării, care se va substitui atitudinii de adeziune necondiționată, introdusă în însăși trama valorilor consacrate (Abdulhamid, *L'éducation*, 2006, p. 76).

Cu mulți ani înainte, Hichem Djait (1978) își prezenta propria viziune asupra relațiilor dintre cultură și modernitate, dintre Islam, Occident și modernitate, viziune care își păstrează interesul și în prezent. Din punctul de vedere al acestui autor, Europa a impus în epoca modernă un ritm al dezvoltării care îi sufocă pe ceilalți, pe arabi și pe musulmani în general. Conceptul de *rămânere în urmă* pe care Djait îl preia de la Laroui este un „accident" al istoriei pe care arabii îl suportă:

> Într-o bună zi, Occidentul a lăsat în urmă plutonul omologilor săi pentru a o lua la fugă, epuizându-se și epuizându-și tovarășii de întrecere. Dar în această cursă, prea puțin sportivă, regula insolită a jocului a făcut în așa fel încât

> cel care se detașează să-și sufoce adversarul, iar cei rămași în urmă să fie striviți. Întârzierea celorlalți este inversul cursei disperate a unui Occident care a ales ritmul, terenul și obiectivul (Djait, 1978, p. 186).

N-ar trebui, spune autorul, ca arabii să renunțe la cursă, dar să nu se piardă în ea, să-și cultive „partea lor de umanitate, care este mare". Nu este vorba despre o confruntare a civilizațiilor între ele, crede Djait, ci despre a fiecăreia cu modernitatea (p. 187). Occidentul nu poate pretinde să construiască singur „cultura modernității" pe baza valorilor specific occidentale. Umanitatea nu poate fi divizată în două: tradițională și modernă. Dacă modernitatea ar dori să se instaleze altundeva decât pe teritoriul ei de baștină, n-ar putea s-o facă decât prin intermediul ideologiei, ceea ce ar însemna negarea esenței culturale, alienarea culturală (Djait, 1978, p. 181).

Teama de nivelare, de dispariție a limbilor și culturilor noastre îi pândește pe cei mai mici. „Suntem oare pe calea de întoarcere către Babel?", se întreabă Mohammed Chagraoui în titlul unui articol din revista tunisiană *IBLA* (2007). Mondializarea, afirmă autorul, este asimilată de către unii cu omogenizarea culturală, orientată spre consum. Acest tip de modernizare ar avea drept caracteristică esențială promovarea cu predilecție a unor soluții politice care distrug oamenii și mediul, soluții ce creează tensiuni și reacții violente:

> În opoziție cu ceea ce pretind ideologii neoliberali, mondializarea capitalistă nu contribuie la crearea unei „noi ordini mondiale", pașnică și armonioasă. Dimpotrivă, ea hrănește panicile identitare și naționalismele tribale. Falsa universalitate a pieței mondiale dă frâu liber particularismelor și înăsprește xenofobiile: cosmopolitismul de piață și pulsiunile identitare agresive se întrețin reciproc. Ca reacție la mondializarea capitalistă, asistăm, în multe regiuni ale lumii la avântul mișcărilor antioccidentale, naționaliste, integriste, regresive și antidemocratice. Or, această voință de a reinventa tradiții pierdute și această

> întreprindere de fabricare a sacrului sunt purtătoarele unor tentații totalitare cu urmări grave (Chagraoui, 2007, p. 68).

O soluție ar putea fi, spunea autorul, cultura umanistă, care să-l implice pe fiecare în tot ce înseamnă umanitatea din el însuși și din ceilalți, și aceasta pentru că împărtășim o umanitate comună, „care ne leagă mai mult decât ne separă diferențele dintre culturi" (Chagraoui, 2007, p. 70). Etica înțelegerii și comunicării, afirmă Chagraoui, cere efort pentru a coexista în calm și disponibilitate de a asculta, cere dreptul la diferență.

> Pornind de aici, avem datoria să ne reconstruim raportul cu limba și cultura naționale, adică să le retrăim nu într-o manieră pasivă, ci creatoare, pentru a le exploata în favoarea intereselor noastre actuale și în perspectiva unei mai bune poziționări în lumea de astăzi și în cea de mâine (Chagraoui, 2007, p. 75).

Ar trebui, spune autorul, în esență, să impunem „o mondializare controlată a dezvoltării umane, a unui patrimoniu împărtășit, a solidarității și convivialității universale" (Chagraoui, 2007, p. 76).

*

Un document de o semnificație specială pentru destinul învățământului și culturii arabe în epoca mondializării și globalizării pentru păstrarea identității arabe este „Planul de dezvoltare a învățământului în lumea arabă", apărut în volum în versiune arabă și franceză la Tunis, în 2008. Documentul, elaborat de Organizația Arabă pentru Educație, Cultură și Științe (ALECSO), a fost adoptat de Conferința la nivel înalt a Ligii Statelor Arabe care a avut loc la Damasc în zilele de 29-30 martie 2008. Planul propriu-zis este precedat de o prefață a secretarului general al Ligii Statelor Arabe, Amr Moussa, și de o introducere semnată de directorul general

al ALECSO, Mongi Bousnina, care poartă un titlu semnificativ: „Să gândim universal și să aplicăm local".

Nu se pune problema să rezumăm aici un text elaborat de către specialiști, în limbajul specific acestora, ci doar să subliniem câteva orientări generale, câteva elemente care ni s-au părut semnificative și pentru obiectul lucrării de față. Semnificativ apare în primul rând faptul că principiile privind dezvoltarea învățământului sunt văzute ca o sinteză a viziunilor arabe și universale, considerându-se că acestea trebuie să răspundă provocărilor cărora societatea arabă trebuie să le facă față într-o epocă de transformări profunde în lume, pentru întărirea integrității și păstrarea identității și securității naționale. Cooperarea internațională și în mod special cea cu țările Europei este văzută ca o necesitate fundamentală pentru planificarea sistemelor de învățământ, pentru remedierea lacunelor actualului sistem și pentru construirea unor competențe care să corespundă secolului mondializării în care ne aflăm.

12.4. *În favoarea dialogului*

După epoca în care cartea lui Huntington despre ciocnirea civilizațiilor a avut o nemeritată vogă în spațiul european și în cel arab, ideea dialogului între culturi și religii a căpătat noi dimensiuni, determinate și de schimbările din contextul internațional. Mulți intelectuali, mai ales din Liban, Egipt, Maroc și Tunisia, și-au manifestat de multă vreme dorința de cunoaștere a Celuilalt occidental, disponibilitatea pentru dialog.

Această disponibilitate pentru dialog a fost vizibilă și din partea arabă, la Conferința de la Paris pentru dialogul culturilor organizată de ALECSO în 2002, ale cărei acte au fost publicate în același an cu titlul *Du dialogue euro-arabe. Exigences et perspectives.* Organizația Arabă pentru Cultură, Educație și Științe a promovat mai ales în ultimii ani o politică activă de deschidere către lume, către Europa în mod special.

Este încurajator, de pildă, să vedem cum concepe universitarul tunisian Mezri Haddad dialogul religiilor, despre care s-a vorbit atât de mult în ultima vreme, în contextul în care se discută și despre dialogul culturilor :

> Dialogul religiilor nu va trece prin moschei și biserici sau prin asociațiile care au de o parte și de alta intenții ascunse de prozelitism. El trece prin cunoașterea științifică, deci prin școală și prin universitate [...]. Pentru a dialoga cu Celălalt, pentru a te înțelege cu el, pentru a stabili o pace durabilă, trebuie să-i cunoști în prealabil istoria, cultura și religia (ALECSO, 2002, pp. 292-293).

Autorul crede că nu poți cunoaște cu adevărat o altă religie dacă o privești numai prin prisma propriei religii, așa cum fac musulmanii, care nu cunosc Creștinismul și Iudaismul decât prin intermediul religiei lor. De aici vine și importanța comparatismului în materie de antropologie și religie, pentru care Mezri Haddad îl citează, printre alții, și pe Mircea Eliade.

Poziția autorului în ceea ce privește posibilitatea religiilor de a contribui la stabilirea bazelor unei păci trainice în lume merită să fie citată aici :

> În pura sa transcendență, în esența sa spirituală, religia este, în mod potențial, creatoare de pace și purtătoare a valorilor umanismului. Amestecată în imanență, pervertită de mesianism, asociată naționalismelor, murdărită de politică, ea devine războinică, periculoasă și inumană (ALECSO, 2002, p. 290).

Printre comunicările de la această conferință care au pledat pentru ca dialogul să pornească de la o examinare autocritică a propriilor poziții poate fi menționată cea a lui Sayed Yacine, consilier la Centrul de Studii Strategice al ziarului *al-Ahram*, cu titlul „Spre o inițiativă civilizațională arabă". Autorul pornește de la observația că există un consens în rândurile intelectualilor arabi în ceea ce privește criza culturală prin care trece societatea arabă, o criză care,

în concepția sa, are trei dimensiuni: de legitimitate, de identitate și a raționalismului instrumental. În fața acestei crize, scopul strategiei civilizaționale la care cheamă Sayed Yacine este următoarea:

> construirea unei societăți moderne capabile să satisfacă nevoile esențiale ale ființei umane și să reacționeze pozitiv la schimbările din epoca noastră, printre care cele mai importante sunt revoluția științifică și tehnologică, participarea politică a maselor și respectarea drepturilor omului.

Pentru realizarea acestui obiectiv, crede autorul, este nevoie de transformarea obiceiurilor de gândire, a valorilor, a comportamentului, a tipului de relații cu ceilalți. Pe scurt, este nevoie să se adopte o gândire științifică, o perspectivă critică și autocritică asupra societății, să se reducă prăpastia dintre elite și mase, să se adopte un punct de vedere prospectiv. Ce legătură există între toate acestea și dialogul cultural euro-arab rezultă din afirmația următoare:

> În momentul în care ne propunem să elaborăm o inițiativă civilizațională arabă, trebuie să insistăm asupra faptului că punctul de plecare al acestei inițiative îl constituie convingerea profundă a arabilor că dialogul civilizațiilor trebuie să stea la temelia elaborării unei noi ordini internaționale, care trebuie să pună pe baze raționale raporturile dintre națiuni, dintre state și dintre culturi în secolul XXI (ALECSO, 2002, p. 245).

*

Am citat mai sus o serie de materiale elaborate de Organizația Arabă pentru Educație, Cultură și Științe (ALECSO) sau luări de poziție ale unor intelectuali arabi în cadrul unor conferințe organizate sub egida acestei organizații, pentru că ele reflectă tendința către dialog, de deschidere către alte culturi și civilizații care se manifestă în lumea arabă mai ales în ultimul deceniu. Această politică de promovare a

dialogului de către Organizația Arabă pentu Educație, Cultură și Științe a fost rezumată în fața unui public românesc de către directorul general al acestei organizații, Mongi Bousnina, în cuvântarea rostită la 11 mai 2007 în cadrul festivității organizate cu prilejul semicentenarului înființării Secției de Limba și Literatura Arabă la Universitatea din București, cu titlul „Dialogul între culturi și rolul universităților în consolidarea acestuia".

Începând de la sfârșitul ultimului deceniu al secolului XX, ALECSO a adus o contribuție importantă la desfășurarea dialogului între culturi pornind de la câteva principii, pe care directorul general al acestei organizații le-a rezumat astfel :

– principiul diversității culturale ;
– principiul egalității și reciprocității, care presupune „acceptarea de către părțile aflate în dialog a dreptului celuilalt la propria identitate, refuzul prejudecăților și excluderea lecturilor fanteziste, folclorizante și superficiale ale culturii celuilalt" și, în același timp, tratarea în cadrul dialogului a „problematicii legate de sistemul comun de valori al umanității contemporane" ;
– asimilarea profundă a culturii Celuilalt, pornind de la sursele sale autentice.

Dialogul presupune o examinare critică a propriilor concepții, iar în ceea ce-i privește pe arabi, „o critică constructivă a culturii arabo-islamice dominante în momentul de față, întoarcerea la patrimoniul arabo-islamic, reinterpretarea acestuia cu spirit critic, pentru a regăsi în el culmile luminoase reprezentate de raționalism, spirit științific, deschidere și toleranță".

ALECSO a pus în practică ideile privind formele de dezvoltare a dialogului între culturi, pornind de la convingerea că educația joacă aici un rol esențial, că „dialogul dintre culturi și civilizații trebuie să fie precedat de pregătirea unor generații care să învețe să trăiască împreună, în ciuda diferențelor care le separă". O serie de inițiative ale ALECSO s-au realizat

în colaborare cu Consiliul Europei ; este vorba, de exemplu, despre inițiative privind imaginea Celuilalt în manuale, cultivarea spiritului dialogului, a încrederii reciproce, traducerile etc.

Dialogul arabo-european, așa cum este conceput de ALECSO, pornește în primul rând de la „moștenirea culturală comună" :

> Lumea arabă și spațiul european, în ciuda conflictelor pe care le-au cunoscut în decursul istoriei, fie că vorbim despre cruciade, despre colonizare sau despre războaiele de eliberare, își extrag elementele constitutive ale matricei lor culturale din același izvor, acela al religiilor monoteiste, al vechilor culturi, egipteană, greacă, feniciană și romană, fără să mai vorbim despre influențele reciproce care au existat de-a lungul istoriei lor comune. Astfel, Renașterea europeană a integrat cultura arabo-islamică, mai ales cea din Andaluzia și Sicilia, în timp ce valorile promovate de epoca Luminilor au constituit matricea de gândire pentru generația reformiștilor arabi din secolul al XIX-lea.

Destinul celor două lumi se află astăzi într-o strânsă interdependență, arăta Mongi Bousnina, de aceea avem obligația să asigurăm continuitatea dialogului. Pentru lumea arabă, Europa este un exemplu de „entitate unită care s-a constituit în respectul principiilor păcii și ale integrării". În perspectiva concepțiilor pe care le promovează ALECSO,

> universitățile continuă să fie locul cel mai potrivit pentru perpetuarea conceptului de dialog, ca și a altor concepte aflate în corelație cu acesta, precum diversitatea culturală, alianța între culturi, toleranța, deschiderea față de Celălalt, identitatea, specificul cultural, moștenirea culturală comună.

În țările arabe, ca și în Europa, sunt mulți cei care vorbesc despre știință, raționalism și „spiritul Andaluziei" ca despre o moștenire comună a celor din jurul Mediteranei, care justifică speranțele pentru viitor. Anticipând parcă spiritul în care se

discută astăzi, poetul și diplomatul libanez Salah Stétié publica în 1972 o carte cuprinzând câteva eseuri, printre care unul dedicat Mediteranei, „oamenilor ordinii”, ai regulilor (nu definitive) care sunt mediteraneenii :

> Or, eu știu bine că aceste reguli, noi, mediteraneenii, le-am inventat. Gustul și simțul definițiilor, legea scrisă, codul sunt creații specific mediteraneene. Noi ne-am gândit să divizăm și apoi să alegem ; să separăm și apoi să construim. Noi n-am vrut să păstrăm în alegerea noastră – lucru care ni se va reproșa adesea, de altfel – decât elementele susceptibile să facă universul locuibil. Pentru a asigura victoriile noastre asupra incoerenței și tumultului, am avut curajul să violentăm natura ; noi am inventat linia dreaptă (coloana), sfera și emisfera (cupola). Noi suntem părinții silogismului, ai numărului de aur și ai acestui silogism deghizat care este arabescul ; aceste semne ale culturii noastre au în comun faptul că fiecare vrea să-l integreze pe celălalt, aducându-l la același numitor, pentru ca, prin și dincolo de diversitatea iluzorie a aparențelor, să ajungă în domeniul identității (Stétié, 1972, p. 134).

Identitatea mediteraneeană comună care se inventează astăzi este țesută dintr-o moștenire umanistă care are multe lucruri în comun pe cele două maluri ale Mediteranei.

*

Speranțele dialogului, ale unei dezvoltări moderne armonioase a țărilor arabe, se leagă de Europa, cea de la Mediterana și cea situată mai la nord, de spiritul Mediteranei. Dar stăruie încă nemulțumirea intelectualilor arabi față de cei occidentali, care se pare că nu înțeleg complexitatea situațiilor din spațiul pe care îl numim Orientul Arab. O întreagă „știință” despre Orient, o mulțime de scrieri ale occidentalilor care au ca obiect un Orient nediferențiat, toate înglobate sub numele de „orientalistică”, sunt puse în discuție de aproape un secol încoace în lumea arabă și în afara ei. Nu ne putem

înțelege pentru că nu ne cunoaștem îndeajuns, par să spună mulți dintre acești intelectuali din lumea arabă, uitând cât de puține preocupări au existat până mai ieri în țările arabe pentru cunoașterea obiectivă a Celuilalt occidental. Dar aceasta este altă istorie, pe care o lăsăm pentru mai târziu.

Pentru moment, ne referim la felul în care sunt percepuți arabii ca entitate în Europa, în general, și la noi, la români, în special. Georges Corm observa în încheierea cărții sale *Europa și Orientul* (1999) că popoarele din Orientul Apropiat – arabii, în primul rând – sunt „blocate [de către Occident] în identitatea lor religioasă, în cel mai bun caz în măreția pe veci dispărută a civilizației islamice clasice, în cel mai rău caz, în «fanatismul islamic»".

Cartea lui Fernand Braudel *Grammaire des civilisations* (1987) descrie civilizațiile lumii pornind de la mari regiuni geografice (Europa, America, India etc.), dar, când ajunge la turci, arabi, persani și alții, gruparea este în funcție de religie : „Islamul și lumea musulmană". Complexitatea evoluției istorice a acestor popoare, precum și a situațiilor actuale este ignorată :

> De altfel, este frapantă această încăpățânare a Europei, de la nașterea „problemei Orientului" la sfârșitul secolului al XVIII-lea, care marchează declinul deja consumat al Imperiului Otoman, încăpățânarea de a vorbi despre popoarele care o înconjoară în sudul Mediteranei, cu o lipsă totală de preocupare pentru caracterul teritorial geografic, istoric, social : „lumea Islamului", „Islamul", „trezirea Islamului", „popoarele musulmane" pun între parantezele istoriei și ale geografiei, dar și ale originilor etnice arabi din Magreb și Mashreq, turci, iranieni, afgani... (Braudel, 1987, p. 329).

Pentru a înțelege complexitatea problemelor din lumea arabă, ar trebui să avem răbdarea de a înțelege toate tipurile de identități, complementare și contradictorii, care se manifestă în această lume și la care ne-am referit în capitolele precedente. Și, de ce nu, ar trebui să-i cunoaștem și pe arabi nu numai cum se spune că sunt, ci și așa cum vor ei să fie.

Tabel cronologic

secolul al IX-lea î.e.n.	Sunt menţionaţi „aribi", posesori de cămile, în nordul Peninsulei Arabice.
secolul al VII-lea î.e.n.	Sunt menţionate regatele Ma'in, Saba, Qahtan, Qataban, Hadramaut în Arabia de sud ; barajul de la Ma'rib, în regatul de Saba, în Yemen.
secolul al II-lea î.e.n.	Sunt menţionaţi nabateenii, de origine arabă, în Siria.
secolul I î.e.n.	Dispariţia regatelor Ma'in și Qataban.
25 î.e.n.	Expediţie romană în Arabia.
105	Crearea provinciei romane Arabia.
106	Împăratul Traian îi învinge pe nabateeni și îi încorporează în provincia Arabia.
117	Hadrian abandonează teritoriile romane de dincolo de Eufrat.
224	Începe domnia sassanizilor în Persia.
229-232	Războiul Romei cu Persia.
272	Romanii cuceresc Palmira.
296-297	Al doilea război al Romei cu Persia, încheiat cu victoria romanilor.
sfârșitul secolului al III-lea	Crearea regatului Lakhmizilor, în nord-estul Arabiei, cu capitala la Hira. Domnia regelui lakhmid Imru-l Qais.
secolele al IV-lea – al V-lea	Regatul Kinda, în Arabia de sud ; perioadă de răspândire a Creștinismului.
330	Fondarea Constantinopolului.
395	Moartea împăratului Teodosie : Imperiul Roman se împarte în Imperiul Roman de Răsărit și Imperiul Roman de Apus.

aproximativ 490	Tribul Ghassan se așază în nord-vestul Arabiei și devine vasal al Bizanțului, favorizând Creștinismul monofizit.
542	Barajul de la Ma'rib este distrus.
aproximativ 570	Nașterea lui Muhammad.
580-582	Conflict între Ghassanizi și bizantini.
614	Persanii cuceresc Ierusalimul.
aproximativ 610	Primele viziuni și primele revelații, transmise de îngerul Gabriel ; Muhammad începe să predice.
620-621	Convertirea triburilor Khazraj și Awz din orașul Yathrib.
622	Pactul de la Aqaba : jurământul noilor convertiți. Migrarea (*hejira*) musulmanilor de la Mecca la Yathrib ; în septembrie, Muhammad ajunge la Yathrib, numit de acum înainte Madinat al-nabi („orașul profetului" – prescurtat, Medina, „orașul"). Începutul erei musulmane.
623	Crearea comunității musulmane (*umma*).
624	Postul este fixat în luna ramadan ; Mecca este aleasă în locul Ierusalimului ca loc spre care trebuie să se orienteze rugăciunea musulmană.
629	Pelerinaj al musulmanilor la Mecca ; convertirea unor personalități din oraș.
630	Muhammad și adepții săi revin la Mecca. Idolii din Ka'aba sunt distruși, iar incinta sanctuarului e declarată sfântă.
632, iunie	Moartea lui Muhammad ; Abu Bakr este însărcinat să conducă rugăciunea și devine primul calif.
633-637	Arabii cuceresc Siria și Mesopotamia.
634	Moare Abu-Bakr ; Omar devine al doilea calif.
634-636	Unificarea treptată a Arabiei de către Omar.
635-636	Cucerirea Damascului de către musulmani ; în august, bizantinii pierd bătălia de la Yarmuk și abandonează Siria.
639-642	Cucerirea Egiptului.
640	Victorie asupra bizantinilor, la Ayn-Shams.
642-646	Cucerirea Alexandriei.
643	Este fondat orașul Fustat, pe Nil, care va deveni Cairo.
644	Asasinarea lui Omar : Othman devine al treilea calif.

646	Armenia acceptă suzerantitatea arabă.
649	Primele expediții maritime ale arabilor, care ocupă Ciprul.
aproximativ 650	Încep să fie consemnate în scris textele Coranului.
656	Othman este asasinat ; Ali, vărul și ginerele profetului, devine al patrulea calif. Începe primul război civil din istoria Islamului („bătălia cămilei”).
657	Bătălia de la Siffin ; „kharijiții” îl părăsesc pe Ali, care păstrează autoritatea asupra Irakului și Iranului. El transferă capitala de la Medina la Kufa.
661	Muawiya este recunoscut calif în Siria, Palestina, Egipt și Hijaz ; el stabilește capitala la Damasc și devine primul calif omeyyad. Ali este asasinat la Kufa.
668	Primul asediu al Constantinopolului.
679	Este cucerită Cartagina (în Tunisia).
680	Bătălia de la Kerbela ; moartea lui Husayn.
685-705	Califatul lui Abd al-Malik, în timpul căruia araba devine limba oficială în administrație ; se produce o reformă monetară și se bate prima monedă de aur, se construiește o rețea de drumuri strategice.
691	Se construiește Moscheia Stâncii la Ierusalim.
694	Fondarea orașului Wasit, capitala Irakului.
705-715	Se construiește la Damasc Moscheia Omeyyadă.
709	Începe construcția moscheii al-Aqsa la Ierusalim.
710	Primele contingente musulmane debarcă în Spania.
710-718	Asediul Constantinopolului.
711	Musulmanii, conduși de Tariq, pătrund în Spania (numele său se păstrează în toponimul Gibraltar, „muntele lui Tariq”) ; înfrângerea regelui vizigot Roderic și cucerirea Cordobei.
712	Sunt cucerite Samarkand și Khwarizm.
720	Arabii ajung în Franța.
732	Înfrângerea arabilor la Poitiers, care oprește avansarea arabilor în Franța.
749	Abbasizii cuceresc întreaga Persie ; Abu al-Abbas este proclamat calif.
750	Căderea dinastiei Omeyyade, înlocuită cu aceea a Abbasizilor și constituirea unei curți princiare, cu un fast opus simplității tribale a omeyyazilor ; al-Saffah devine calif.

754	Al-Mansur devine calif (până în 775).
756	Abd al-Rahman ajunge emir la Cordoba și fondează emiratul omeyyad din Spania.
762-763	Întemeierea Bagdadului de califul al-Mansur.
766	Se naște viitorul calif Harun al-Rashid.
767	Moare Abu Hanifa, întemeietor al uneia dintre cele patru școli juridice ale sunnismului.
775-785	Califatul lui al-Mahdi, sub care se dezvoltă rolul „vizirului” (*wazir*), un fel de prim-ministru al califului.
785	Începe construcția marii moschei din Cordoba.
786	Harun al-Rashid ajunge calif la Bagdad (până în 809).
797	Expediția lui Harun al-Rashid împotriva bizantinilor ; Carol cel Mare trimite o solie la curtea lui Harun al-Rashid.
aproximativ 800	Se înființează o fabrică de hârtie la Bagdad ; începe o mișcare treptată de autonomie a provinciilor în Iran, în Africa de nord etc. Cam în această perioadă începe o mișcare printre scriitorii de origine iraniană care își revendică merite deosebite în cadrul culturii arabe (*shu‘ubiyya*).
aproximativ 801	Moare la Basra marele gramatic al-Sibawayhi.
803	Sfârșitul guvernării Barmekizilor, sub Harun al-Rashid, și execuția lui Ja’far.
809-813	Război între partizanii fiilor lui Harun al-Rashid, al-Amin și al-Ma’mun, încheiat cu victoria ultimului.
813-833	Domnia lui al-Ma’mun, caracterizată prin înflorirea științei și artelor arabe. La Bagdad se înființează *Bayt al-hikma* („Casa Înțelepciunii”), bibliotecă și centru de traduceri.
831	Palermo este ocupat de arabi.
833-842	Domnia lui al-Mu’tasim ; începutul dominației turcești.
847	Moare al-Khwarizmi, astronom la *Bayt al-Hikma*, considerat părintele algebrei.
866	Moare al-Kindi, filosof și astronom.
869	Cucerirea Maltei ; moartea celebrului prozator al-Jahiz.
869-883	Revolta sclavilor negri în sudul Irakului.
873	Moare Hunayn, medic nestorian, traducător al lui Hipocrat.
879	Este cucerită Taormina, în Sicilia.
910	Începutul dinastiei Fatimide în nordul Africii.
912	Abd al-Rahman III, emir de Cordoba

929	Emirii omeyyazi din Spania se proclamă califi. Abd al-Rahman III primește titlul de *emir al credincioșilor*.
935	Moare al-Razi, medic, autor al unui tratat intitulat *al-Mansuri* (*Liber Almansoris*).
945	Buizii ocupă Bagdadul și capătă influență decisivă asupra califului.
950	Moare al-Farabi, filosof neoplatonician (n. 874).
951	Victorie a Fatimizilor asupra bizantinilor în sudul Italiei.
962	Bizantinii cuceresc Alepul.
969	Fatimizii cuceresc Egiptul și fondează orașul Cairo.
aproximativ 970	Turcii selgiucizi pătrund pe teritoriile califatului, venind de la răsărit ; fondarea moscheii și a universității musulmane al-Azhar.
după 1000	Califatul arab din Spania se divizează în mai multe principate, cu capitale la Toledo, Cordoba, Saragossa, Grenada etc.
1027	Ibn Hazm scrie *Colierul porumbiței*.
1031	Moare Hisham III, ultimul conducător omeyyad al Cordobei ; sfârșitul califatului de Cordoba.
1037	Moare filosoful și medicul Ibn Sina (Avicenna).
1055	Turcii selgiucizi cuceresc Bagdadul.
1058	Moare poetul filosof Abu al-Ala' al-Ma'ari, autor al *Scrisorii iertării*.
1067	Fondarea școlii (*madrasa*) Nizamiyya la Bagdad.
1070-1080	Turcii selgiucizi ocupă Siria și Palestina.
1071	Bizantinii sunt învinși la Manzikert, iar turcii selgiucizi ajung în Anatolia.
1096	Cruciații debarcă în Orientul Apropiat.
1099	Cruciații ocupă Ierusalimul.
1111	Moare filosoful al-Ghazali, teolog și reformator religios.
1147	Începe a doua cruciadă ; în anul următor, cruciații sunt învinși lângă Damasc.
1171	Saladin proclamă sfârșitul califatului fatimid ; începutul dinastiei Ayyubide în Siria și Egipt.
1187	Saladin îi învinge pe cruciați la Hattin și cucerește Ierusalimul.
1189	Începe a treia cruciadă.
1193	Moare Saladin, iar Egiptul și Siria sunt împărțite între succesorii săi.

1198	Moare filosoful Ibn Rushd (Averroes) din Cordoba, preocupat de convergența dintre filosofie și religie. Antiohia este cucerită de cruciați, care fondează principatul Antiohiei.
1199	Cruciații intră în Ierusalim.
1220	Mongolii pătrund în zonele estice ale Califatului.
1229	Frederic al II-lea obține Ierusalimul de la Sultanul al-Malik al-Kamil.
1238	Începe construcția Alhambrei, în Granada.
1243	Selgiucizii sunt zdrobiți de mongoli la Kose Dagh.
1244	Musulmanii recuceresc Ierusalimul.
1249	Începe a șaptea cruciadă.
1250-1260	Pe fondul declinului regatelor Ayyubide din Egipt, mamelucii pun mâna pe putere.
1252	Hanul Hoardei de Aur se convertește la Islam.
1254	Începe domnia mamelucilor în Egipt.
1258	Mongolii cuceresc Bagdadul.
1270	A opta cruciadă.
1290	Ibn Manzur încheie celebrul său dicționar al limbii arabe intitulat *Lisan al-Arab*.
1291	Cade ultimul bastion al cruciaților în Palestina, la Acra, marcând sfârșitul cruciadelor.
1300	Retragerea mongolilor și recâștigarea Siriei de către mameluci.
1362	Otomanii ocupă Adrianopole.
1400-1401	Timur Lenk devastează Damascul.
1406	Moare istoricul și filosoful istoriei Ibn Khaldun (n. 1332, Tunis).
1453	Cucerirea Constantinopolului.
1492	Creștinii recuceresc Grenada și încheie recucerirea Spaniei ; evreii sunt expulzați din Spania (mulți ajung în Imperiul Otoman : sefarzii).
1516-1517	Otomanii, sub Salim I, răstoarnă sultanul mameluc și cuceresc Siria și Egiptul ; *shariful* de la Mecca recunoaște suzeranitatea otomană.
1534	Prima cucerire otomană a Irakului.
1539	Otomanii cuceresc Adenul.
1574	Turcii ocupă Tunisul.
1581	Se înființează Compania Britanică a Levantului.
1639	Otomanii cuceresc definitiv Irakul.
1798	Expediția lui Napoleon în Egipt.

1801	Expediția lui Napoleon părăsește Egiptul ; se naște scriitorul Rifa' al-Tahtawi, precursor al reformismului în Islam.
1803	Wahhabiții ocupă Mecca și Medina.
1805	Muhammad Ali devine vicerege al Egiptului.
1811	Muhammad Ali îi măcelărește pe mameluci.
1821	Prima tipografie la Cairo.
1823	Egiptenii cuceresc Sudanul.
1826	Un grup de tineri egipteni este trimis să studieze în Franța : printre ei, Rifa' al-Tahtawi.
1828	În Egipt apare primul ziar, care era turco-arab : *al-Waqa'i al-misriyyah*.
1830	Francezii ocupă Algeria.
1831	Muhammad Ali, pașă al Egiptului, invadează Siria, Libanul și Palestina. Armata lui Ibrahim Pașa intră în Anatolia, îi învinge pe otomani la Konya și amenință Istanbulul.
1835	Emirul Abd al-Kader îi învinge pe francezi.
1839	Englezii ocupă Adenul.
1840	Coaliția anglo-pruso-austro-rusă bombardează Beirutul și îl forțează pe Muhammad Ali să se retragă în Egipt, unde este confirmat vicerege al Egiptului.
1852	Prima cale-ferată din Egipt.
1860	Începe construcția Canalului Suez.
1861	Ca urmare a unor ciocniri interconfesionale și a intervenției franceze, se creează provincia autonomă a Libanului.
1867	Înființarea mișcării reformiste Junii Turci.
1869	Inaugurarea Canalului Suez.
1876	Apare în Egipt primul cotidian în limba arabă, *al-Ahram*. Începe emigrația siro-libaneză spre Egipt.
1881	Franța ocupă Tunisia. În Egipt Urabi-pașa începe mișcarea naționalistă.
1882	Bătălia de la Tell al-Kabir ; Mahdi îi scoate pe egipteni din Sudan. Anglia ocupă Egiptul.
1883	Moare libanezul creștin Butrus al-Bustani, unul dintre liderii renașterii culturale arabe ; nașterea lui Jibran Khalil Jibran, unul dintre cei mai cunoscuți scriitori arabi moderni.
1899	Kuweitul devine protectorat al Marii Britanii.

1901	Ibn Saud ocupă Riyadul.
1907	Întemeierea Universității din Cairo.
1908	Începe revoluția Junilor Turci. Inaugurarea căii-ferate în Hijaz.
1911	Italia ocupă Tripolitania.
1912	Instaurarea unui protectorat francez asupra Marocului.
1916	Acordul Sykes-Picot între Franța, Marea Britanie și Rusia, care stipulează împărțirea țărilor arabe de sub dominația otomană după înfrângerea turcilor. Revolta arabă din Hijaz ; *shariful* Husein primește titlul de rege.
1917	Guvernul britanic promite crearea unui „cămin național" evreiesc în Palestina după război („declarația Balfour"). Englezii ocupă Bagdadul și Ierusalimul.
1918	Trupele emirului Faysal, sprijinite de cele britanice (printre care se afla și căpitanul T.E. Lawrence), ocupă Damascul în octombrie și instaurează o administrație arabă în Siria. Sfârșitul dominației otomane în țările arabe. Egiptul trimite o delegație (*wafd*) în Europa ; ia naștere Partidul Naționalist Wafd.
1919	În Egipt au loc mișcări revoluționare, iar Sa'd Zaghlul, conducătorul Partidului Wafd, e eliberat din închisoare de răsculați. Se înființează la Damasc prima Academie de limbă arabă.
1920	Începutul mandatului francez în Siria și al celui britanic în Irak și Palestina ; Ibn Saud devine sultan al Nejdului. Consiliul Național proclamă independența Siriei. În iulie, francezii ocupă Damascul.
1921	Irakul și Transiordania se proclamă regate.
1922	Raportul comisiei americane King Crane, ce recomandă crearea unui regat arab în Hedjaz. Independența Egiptului. Se încheie tratatul anglo-egiptean. În Turcia, Mustafa Kemal (Atatürk) este ales președinte.
1923	Se înființează Universitatea din Damasc. Fuad I primește titlul de rege al Egiptului.
1924	Este abolit califatul ; se reunește primul parlament egiptean.

1924-1926	Trupele lui Ibn Saud ocupă Hejazul. În 1926, Ibn Saud primește titlul de rege.
1932	Irakul devine independent ; Ibn Saud proclamă regatul Arabiei Saudite.
1933	Se înființează Partidul Neo-Destur în Tunisia.
1936	Tratatul anglo-egiptean recunoaște independența Egiptului. Moare regele Fuad și este încoronat regele Faruq.
1938	Criza franco-tunisiană : arestarea conducătorilor Partidului Neo-Destur.
1942	Aliații debarcă în Maroc și Tunisia.
1945	Franța părăsește Libanul și Siria. Crearea la Cairo a Ligii Statelor Arabe.
1946	Mandatul britanic în Transiordania ia sfârșit ; Iordania devine independentă.
1948	Ia sfârșit mandatul britanic asupra Palestinei ; nașterea statului Israel. Liga Arabă respinge crearea Israelului și are loc primul război israeliano-arab.
1951	Libia devine independentă ; regele Abdallah al Iordaniei este asasinat.
1952	Lovitură de stat militară în Egipt ; regele Faruk abdică.
1953	Egiptul se proclamă republică, avându-l președinte pe generalul Naguib.
1954	Gamal Abdel Nasser devine conducătorul Egiptului. Crearea Frontului de Eliberare Națională în Algeria. În Maroc au loc violente manifestații populare.
1956	Sudanul, Tunisia și Marocul își proclamă independența. Egiptul naționalizează Canalul Suez și are loc intervenția militară franco-britanică.
1957	Burguiba este ales președinte al Tunisiei.
1958	Crearea Republicii Arabe Unite prin unirea Egiptului și a Siriei. Izbucnește războiul civil în Liban. Revoluția din Irak instaurează republica.
1959	Tunisia devine republică, iar Burguiba președinte.
1961	Independența Kuweitului. Siria iese din Republica Arabă Unită, care se dizolvă *de facto*.
1962	Algeria devine independentă ca urmare a acordurilor de la Evian.
1964	În Arabia Saudită, regele Sa'ud este detronat și îi urmează Faysal.

1965	Criza franco-marocană. În Algeria, Ben Bella este înlăturat.
1966	În Siria, Partidul Ba‘th preia puterea.
1967	Al doilea război israeliano-arab ; armata israeliană ocupă Cisiordania și Gaza, partea arabă a Ierusalimului, Sinaiul egiptean și înălțimile Golan la frontiera cu Siria. Yemenul de Sud își proclamă independența.
1968	Partidul Ba‘th preia puterea în Irak. Yasser Arafat, șeful mișcării palestiniene Fatah, este numit președinte al Organizației de Eliberare a Palestinei ; are loc atacul israelian asupra flotei comerciale aeriene libaneze, la Beirut.
1969	După înlăturarea regelui Idris, Libia devine republică ; armata iordaniană îi dislocă pe luptătorii palestinieni, care se repliază în Liban.
1970, septembrie	Moare președintele egiptean Gamal Abdel Nasser (n. 1918) ; îi succedă Anwar al-Sadat. În Siria devine președinte Hafez al-Asad.
1971	Independența statelor din Golful Persic, care creează Emiratele Arabe Unite ; Egiptul, Libia și Siria formează Uniunea Republicilor Arabe.
1973	Al treilea război israeliano-arab. Moare la Cairo scriitorul egiptean Taha Husein (n. 1889), profesor la Universitatea din Cairo, ministru al Educației Naționale.
1975-1977	La 13 aprilie 1975 încep confruntările dintre mișcarea palestiniană și falangiștii libanezi. Războiul civil din Liban.
1979	Egiptul și Israelul semnează un tratat de pace.
1980-1988	Războiul irakiano-iranian.
1981	Anwar al-Sadat este asasinat în timpul unei demonstrații.
1982	Israelul invadează Libanul ; luptătorii palestinieni ai OEP părăsesc Libanul.
1987, decembrie	Începe prima *intifada* („răscoală”) în Cisiordania și Gaza.
1989, octombrie	În octombrie, acordul de la Taif (Arabia Saudită) pentru modificarea repartiției puterilor între principalele comunități libaneze : maronită, sunnită și șiită.

1990-1991	Irakul invadează Kuweitul ; războiul din Golf.
1994	Iordania și Israelul semnează un tratat de pace ; război civil în Yemen.
1996, ianuarie	Yasser Arafat este ales președinte al Autorității Palestiniene.
1999	Moare regele Husein al Iordaniei și îi succedă fiul său Abdallah.
2000	În mai, armata israeliană se retrage din sudul Libanului, pe care îl ocupa din 1978. Pe 10 iunie moare președintele sirian Hafez al-Assad ; este urmat la conducerea Siriei de fiul său Bashar.

Bibliografie

‘Abbas, Hasan (1966), *Al-lugha wa al-nahw bayna al-qadim wa al-jadid*, Dar al-Ma’arif, Cairo.

‘Abd al-Sabur, Salah (1992), *Al-’amal al-kamila* (*Opere complete*), vol. VIII, al-Hayat al-misriya al-’amma, Cairo.

‘Abdelghani, Mustafa (1994), *Al-’ittijah al-qawmiyy fi al-riwaya‘* („Orientarea naționalistă în roman”), Al-majlis al-wataniyy li-l-thaqafa wa al-funun wa al-’adab, Kuweit.

Abidat, Mahmud (1999), *Al mujahid al-shaykh Odah Abu Tayeh* (*Șeicul luptător Odah Abu Tayeh*), f. l.

Abou, Sélim (1962), *Le bilinguisme arabe-français au Liban, essai d’anthropologie culturelle*, Presses Universitaires de France, Paris.

Abu-Rub, Mohammad (1990), *La poésie galante andalouse au XIème siècle : typologie*, Asfar, Paris.

Adonis (1993), *La prière et l’épée (Essais sur la culture arabe)*, selecție și prezentare de Anne Wade Minkovski, trad. Leila Khatib și Anne Wade Minkovski, ediție îngrijită de Jean-Yves Masson, Mercure de France, Paris.

Afsaruddin, Asma ; Zahniser, A.H. Mathias (ed.) (1997), *Humanism, Culture and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.

ALECSO (2003), *Du dialogue euro-arabe. Exigences et perspectives* (*Conférence pour le dialogue des cultures*), 15-16 iulie 2002, ALECSO, Paris, Tunis.

Amin, Ahmad (1948), *Fayd al-khatir* (*Din preaplinul ideilor*), Librairie de la Renaissance egyptienne, Cairo.

Anghelescu, Nadia (1986), *Limbaj și cultură în civilizația arabă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.

Anghelescu, Nadia (1993), *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București.

Anghelescu, Nadia (2002a), „Aux racines de l'identité arabe", în Paul H. Stahl (coord.), *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, Editura Academiei Române și Editura Roza Vânturilor, București.

Anghelescu, Nadia (2002b), „L'amour passion et ses métaphores dans *Le collier du pigeon* d'Ibn Hazm", „Romano-Arabica", 2.

Anghelescu, Nadia ; Dobrișan, Nicolae (ed.) (1995), *Proceedings of the Colloquium on Arabic Linguistics*, 29 august – 2 septembrie, partea a doua, Tipografia Universității din București, București.

Anis, Ibrahim (1969), „Hal al-lughatu al-'arabiyya lugha badawiyya ?" („Limba arabă este o limbă beduină ?"), *Majalla Majma' al-lugha al-'arabiyya fi al-Qahira*.

Anis, Ibrahim (1970), *Al-lugha bayna al-qawmiyya wa al-'alamiyya* („Limba între național și universal"), Dar al-Ma'aref, Cairo.

Arkoun, Mohammad (1982), *L'humanisme arabe au IVe (Xe) siècle : Miskawayh, philosophe et historien X-ème siècle*, ed. a II-a, J.Vrin, Paris.

Arkoun, Mohammad (1986), *L'islam : morale et politique*, Desclée de Brouwer, Paris.

Arnaldez, Roger (1965), „L'islam et la langue arabe", *Islam, civilisation et religion* (Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, caietul nr. 51, iunie).

al-Arsuzi, Zaki (ed.) (1972), „Al-'abqariyya al-'arabiyya fi lisaniha" („Geniul arab în limba sa"), în Abd al-Hamid Hasan (ed.), *Al-mu'allafat al-kamila*, Damasc.

al-Asad, Nasser Eddine (1988), *Al-qiyan wa al-ghina' fi al-'asri al-jahiliyy* (*Sclavele și cântul în epoca preislamică*), Dar al-jil, Beirut.

Awad, Rita (1992), *Bunyatu al-qasida al-Jahiliyya* (*Structura poemului preislamic*), Dar al-adab, Beirut.

al-Azm, Sadiq Jalal (1996-1997), „L'islam pragmatique est laïcité", *Etudes Arabes* (Roma-PISAI), 91-92, nr. 1-2.

Baccouche, Taieb (1966), „Un spécimen de contact linguistique : la terminologie des mécaniciens", *Actes du séminaire de linguistique portant sur les faits de contact linguistique et les niveaux de langue"*, *Revue Tunisienne de sciences sociales*, nr. 8.

Badawi, al-Said (1973), *Mustawayât al-lugha al mu'asira fi Misr* (*Nivele de limbă in Egipt*), Dar al-Ma'arif, Cairo.

Baïbars, Ramon de (1985), *Les enfances de baïbars*, trad. de Georges Bohas și Jean-Patrick Guillaume, Sinbad, Paris.

Bakar, Osman (1998), *Classification of Knowledge in Islam. A Study in Islamic Philosophy of Science*, The Islamic Texts Society, Cambridge.

Bakri Shaykh, Amin (1976), *Al-ta'bir al-fanniyy fi al-Qur'an* (*Expresia artistică în Coran*), f.ed., Beirut-Cairo.

Baqillani, Muhammad ibn al-Tayyb (1973), *'Ijaz al-Qur 'an*, în *Suyuti, Abd al-Rahman, Al-itqan fi 'ulum al-Qur 'an*, Al-Maktabra al-Thazafiyya, Beirut.

Barbulesco, Luc ; Cardinal, Philippe (1986), *L'islam en questions*, Grasset et Fasquelle, Paris.

Baudrillard, Jean ; Guillaume, Marc (1994), *Figures de l'alterité*, Descartes, Paris.

Bencheikh, Jamel Eddine ; Miquel, André (1992), *D'Arabie et d'Islam*, Odile Jacob, Paris.

Bergé, Marc (1979), *Pour un humanisme vécu* : *Abu Hayyan al-Tawhidi*, Institut Français de Damas, Damasc.

Berque, Jaques (1970), „Que est-ce qu'une identité collective", în *Echanges et Communications : Mélanges offerts à Claude Lévi--Strauss*, vol. I, Mouton, Haga, Paris.

Berque, Jaques (ed.) (1967), *L'ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris.

Besson, Yves (1990), *Identités et conflits au Proche Orient*, L'Harmattan, Paris.

Blachère, Régis (1952-1966), *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVème siècle*, vol. I-III, Maisonneuve, Paris.

Blachère, Régis (1975), „Un jardin secret : la poésie arabe", *Analecta*, Institut Français de Damas, Damasc.

Boas, Franz (1964), „Linguistic and Ethnology", în Dell Hymes (ed.), *Languages in Culture and Society*, Harper and Row, New York.

Bonebakker, S.A. (1990), „*Adab* and the concept of *belles lettres*", în *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. II, University Press, Cambridge.

Bouamrane, Chikh ; Louis Gardet (1984), *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Paris.

Bouhdhiba, Abdelwahab (1973), *Islam et sexualité*, Université de Lille, Lille.

Boustany, Said (1967), *Ibn ar-Rumi. Sa vie et son œuvre (I. Ibn ar-Rumi dans son milieu)*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth.

Bravmann, M.M. (1972), *The Spiritual Background of the Early Islam*, E.J. Brill, Leiden.

Cahen, Claude (1970), *L'Islam. Des origines au début de l'Empire Ottoman*, Bordas, Paris.

Cahen, Claude (1977), *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damasc.

Calvet, Louis-Jean (1987), *La guerre des langues*, Payot, Paris.

Camera d'Afflitto, Isabella (1998), *Letteratura araba contemporanea. Dalla* nahda *a oggi*, Carocci, Roma.

Cândea, Virgil (1982), „Dès 1701 : dialogue roumano-libanais par le livre et l'imprimerie", în *Le livre et le Liban*, UNESCO--AGECOP, Paris.

Cardini, Franco (2002), *Europa și Islamul. Istoria unei neînțelegeri*, traducere de Dragoș Cojocaru, Polirom, Iași.

Carré, Olivier (1993), *Le nationalisme arabe*, Fayard, Paris.

Carter, Michael G. (1997), „Humanism and the Language Sciences in Medieval Islam", în Asma Afsaruddin, A.H. Mathias Zahniser (ed.), *Humanism, Culture and language in the Near East, Studies in Honor of Georg Krotkoff*, Winona Lake, Eisen Brauns, Indiana.

Chagraoui, Mohammad (2007), „Sommes-nous sur le chemin de retour à Babel ?", în *IBLA. Revue de l'Institut des Belles-Lettres Arabes*, LXX, fasc.1, nr. 199.

Chebel, Malek (1986), *La formation de l'identité politique*, PUF, Paris.

Chebel, Malek (1999), *Traité du raffinement*, Payot, Paris.

Cheikh Moussa, A. (1990), „La négation d'éros ou le *'ishq* d'après deux épîtres d'al-Gahiz", *Studia islamica*, LXXII.

Chelhod, Joseph (1958), *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Besson-Chantemerle, Paris.

Chelhod, Joseph *et al.* (1984), *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, vol. I, *Le peuple yeménite et ses racines*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Cleveland, William (1971), *The Making of an Arab Nationalism. Ottomanism and Arabianism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton University Press, Princeton.

Clot, André (1989), *Civilizația arabă în vremea celor 1001 nopți*, traducere de Maria Berza, Meridiane, București.

Coșeriu, Eugen (1996), *Lingvistica generală*, interviu realizat de Nicolae Saramandu, Editura Fundației Culturale Române, București.

Corm, Georges (1999), *Europa și Orientul. De la balcanizare la libanizare : istoria unei modernități neîmplinite*, traducere în limba română de Ioana Rotund, Dacia, Cluj-Napoca.

Corm, Georges (2007), *Histoire du Moyen-Orient. De l'Antiquité à nos jours*, La Découverte, Paris.

Courants actuels du Monde Arabe. Le Ba'th (1982), *Etudes Arabes. Dossiers*, nr. 63, 2, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma.

Dawisha, Adeed (2003), *Arab Nationalism in the twentieth Century. From Triumph to Despair*, Princeton University Press, Princeton, Oxford.

Dawr al-thaqafa al-'arabiyya fi al-hifaz 'ala al-huwiyya : al Filastin numuzaj (*Rolul culturii arabe în păstrarea identității : exemplul palestinian*), (2004), Conferința Miniștrilor Culturii din Țările Arabe, ALECSO, Sanaa.

Dawud, Ahmad Yusuf (1980), *Lughat al-shi'r* (*Limbajul poeziei*), Damasc.

Dayf, Shawqi (1957), *Al-adab al-'arabiyy al-muwasir fi Misr* (*Literatura arabă contemporană în Egipt : 1850-1950*), Dar al-Maarif, Cairo.

Didier, Hugues (1997), „Le labirinthe franco-algérien : langue arabe et langue romane", în B. Horiot, J. Haudry (ed.), *Mélanges linguistiques offerts à Jacques Goudet*, Université Lyon III, Lyon.

Djait, Hichem (1978), *L'Europe et l'Islam*, Seuil, Paris.

Djebbar, Ahmed (2001), *Une histoire de la science arabe. Entretiens avec Jean Rosmorduc*, Seuil, Paris.

Dorlian, Georges (1992), „Commentaire", în *La langue de l'enseignement au Liban*, Actes du Colloque de l'Université de Balamond, 30 aprilie – 3 mai.

Doutté, Edmond (1984), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve, Paris.

Eça de Queirós, José Maria (2008), *Les Anglais en Egypte*, traducere din portugheză de Dominique Nédelleque a unor articole ale autorului apărute în 1882, Mille et Une Nuits, Paris.

Eco, Umberto (1994), *La recherche de la langue parfaite dans la culture Européenne*, Seuil, Paris.

Eliade, Mircea (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris.

Eliade, Mircea (1974), *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Payot, Paris.

Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics (2006-2008), General Editor Kees Versteegh, Associate Eds. Mushira Eid, Alaa Elgibali, M. Woidich, A. Zaborsky, vol. I-III, Brill, Leiden, Boston.

Fadl Hasan, Yusuf (2005), *The Arabs and the Sudan*, Sudatek Limited, Khartoum.

Fakhuri, Hanna (f.a.), *Tarikh al-'adab al-'arabiyy* (*Istoria literaturii arabe*), Beirut.

Fändrich, Hartmut (2000), „Viewing «the Orient» and translating its literature in the shadow of «The Arabian Nights»", *YCGL*, vol. 48.

al-Farih, Siham *et al.* (ed.) (1993), *'Azuf talaba Jami'a al-Kuweit 'an al-takhassus fi al-lugati al-'arabiyya*, (*Reţinerea studenţilor Universităţii din Kuweit în a se specializa în limba arabă*), Kuweit.

Fassi Fehri, 'Abd al-Kadir (2004), „Da'm al-lugha al-'arabiyya ta'ziz li-l huwiyya al-qawmiyya wa al-tanmiya al-mujtama'iyya" („Sprijinirea limbii arabe – consolidare a identităţii naţionale şi a dezvoltării sociale"), în *Dawr al-thaqafa al-'arabiyya fi al-hifaz 'ala al-huwiyya : al Filastin numuzaj* (*Rolul culturii arabe în păstrarea identităţii : exemplul palestinian*), Conferinţa Miniştrilor Culturii din Ţările Arabe, ALECSO, Sanaa.

Faysal, Shukri (1983), „Qadaya al-lugha al-'arabiyya al-mu'asira" („Problemele limbii arabe contemporane"), în *Al-majalla al-'arabiyya li-l-dirasat al-lughawiyya*, vol. II, nr. 1.

Feodorov, Ioana (2006), „Ottoman Authority in the Romanian Principalities as witnessed by a Christian Arab Traveller of the 17th Century : Paul of Aleppo", în B. Michalak-Piculska, A. Pikulski (ed.) *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, MA : Uitgeverij Peeters en Sept Osterse Studies, Leuven, Paris, Dudley.

Feodorov, Ioana (2007), „Circumstances of Special Relationship : Christian Arabs and Romanians during the 16th-18th Centuries", *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, pp. 95-111.

Ferguson, Charles A. (1959), „Diglossia", *Word*, vol. 15, nr. 2, pp. 325-340 ; trad. rom. în Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, D. Chiţoran (1975), *Sociolingvistica. Orientări actuale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Flori, Jean (2002), *Război sfânt, jihad, cruciadă. Violenţă şi religie în creştinism şi islam*, trad. de Felicia Anderca, Cartier, Chişinău.

Fonagy, Ivan (1983), *La vive voix. Essais de psycho-phonétique*, Payot, Paris.

Fontaine, Jean (1996), *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, IBLA, Tunis.

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.

Fück, Johann (1955), *Arabiya, recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, trad. de Claude Denizeau, introducere de Jean Cantineau, M. Didier, Paris.

Garmadi, Salah (1983), „La situation linguistique actuelle en Tunisie : problèmes et perspectives", în R.M. Payne (ed.), *Language in Tunisia*, The Bourguiba Institute of Modern Languages, Tunis.

Gdoura, Wahid (1985), *Le début de l'Imprimerie Arabe à Istanbul et en Syrie (1706-1787)*, Publications de l 'Institut Supérieur de Documentation nr. 8, Tunis.

Genette, Gérard (1976), *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Seuil, Paris.

Ghalioun, Burhan (1999), „La lumpen modernité", *Le Monde Arabe dans la Recherche Scientifique*, nr. 10-11.

Glass, Dagmar ; Roper, Geoffrey (2002), „Arabic Book and Newspaper Printing in the Arab World. Part I : The Printing of the Arabic Books in the Arab World", în Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass, Geoffrey Roper (ed.), *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter. A Catalogue and Companion to the Exhibition*, Gutenberg Museum Mainz, WVA-Verlag Skulima, Westhofen.

Goldenberg, Yves (1969), „Limba arabă literară și idiomurile arabe vorbite", *Analele Universității București*, seria „Limbi clasice și orientale", anul XVIII.

Goldziher, Ignac (1967), *Muslim Studies (Muhammmedanische Studien)*, trad. de C.R. Barber, S.M. Stern, Allen and Unwin, Londra.

Goody, Jack (1994), *Entre l'oralité et l'écriture*, trad. de Denise Paulme, revizuită de Pascal Ferroli, PUF, Paris.

Grandguillaume, Gilbert (1983a), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Grandguillaume, Gilbert (1983b), „Langue, identité et culture nationale au Maghreb", în R.M. Payne (ed.), *Language in Tunisia*, The Bourguiba Institute of Modern Languages, Tunis.

Guillaume, Jean-Patrick (1985), *Présentation*, în *Roman de Baïbars*, vol. I, *Les enfances de Baïbars*. Traduit de l'arabe et annoté par Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume. Présenté par Jean--Patrick Guillaume, Sindbad, Paris.

Guillaume, Jean-Patrick (2003), „A tarfa'u Filastin ? ou de quoi rient les grammairiens arabes ?", în *Romano-arabica*, vol. III.

al-Hajj, Hussein Hasan (1988), *Al-Ustura 'inda al-'arab fi al-jahiliyya* (*Legenda la arabii din preislam*), Al-mu'assasa al-jami'yya li al-dirasat wa al-nashri wa al-tawzi'i, Beirut.

al-Hajj, Kamal Yusuf (f.a.), *Falsafatu al-lugha* (*Filosofia limbii*), Dar al-nashri li-l-jami'ina, Beirut.

Hentsch, Thierry (1988), *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditeranéen*, Les Editions de Minuit, Paris.

Holliday, Fred (2000), *Nation and Religion in the Middle East*, Saqi Books, Londra.

Holt, Mike (1994), „Algeria : Language, Nation and State", în Yasir Suleiman (ed.), *Arabic Sociolinguistics : Issues and Perspectives*, Curzon Press, Richmond.

Hourani, Albert (1991), *La pensée arabe et l'Occident*, trad. de Sylvie Bess Ricord (titlul inițial : *Arabic Thought in the Liberal Age : 1789*-1939, 1983), Groupe Naufal Europe Sarl, Paris.

Hourani, Albert (1993) *Histoire des peuples arabes*, trad. de Paul Chemla, Seuil, Paris.

Husayn, Muhammad Kamil (1972), *Al-Dhikr al-hakim*, Cairo.

Husayn, Muhammad Kamil (1976), *Al-lugha al-'arabiyya al-mu'asira* (*Limba arabă contemporană*), Cairo.

al-Husri, Sati' (1956), *Ara' wa 'ahadith fi al-qawmiyya al-'arabiyya* (*Opinii privind naționalismul arab*), ed. a III-a, Dar al-'ilm li-l-malayin, Beirut (ed. I, 1951, Cairo).

Hussein, Taha (1958), *Fi al-adabi al-jahiliyy* (*Despre literatura din perioada preislamică*), Dar al Ma'arif, Cairo.

Hussein, Taha (1978), *Min tarikh al-'adab al-'arabiyy* (*Din istoria literaturii arabe*), vol. I-III, Dar al-'ilm li-l malayin, Beirut.

Hussein, Taha (1979a), *Khisam wa naqd* (*Adversitate și critică*), Dar al-'ilm li-l malayin, Beirut.

Hussein, Taha (1979b), *Mir'at al-damir al-hadith* (*Oglinda conștiinței moderne*), Dar al-'ilm li-l malayin, Beirut.

Hussein, Taha (1990), *Au delà du Nil*, texte alese și prezentate de Jacques Berque și traduse de Michel Hayek, Anouar Louca, André Miquel, J. Berque *et al.*, Gallimard, Paris.

Hymes, Dell (ed.) (1964), *Languages in Culture and Society*, Harper and Row, New York.

Ibn, Faris (1964), *Al-Sahibi fi fiqh al-lugha* (*Al-Sahibi : teoria limbii*), Mustafa al-Shawaymi (ed.), A. Badran, Beirut.

Ibn, Ginni (1952), *Al-khasa'is* (*Probleme speciale [ale limbii]*), Muhammad al-Najjar (ed.), vol. I-III, Dar al-Huda, Beirut.

Ibn, Hazm al-Andalusi (1949), *Le Collier du pigeon ou de l'Amour et des Amants* (*Tawq al-hamama fi al-'ulfa wa al-'ullaf*), texte arabe și trad. de Leon Bercher, Carbonel, Alger.

Ibn, Hazm al-Andalusi (1992), *De l'amour et des amants*, trad. și prezentare de Gabriel Martiney-Gros, Sindbad, Paris.

Ibn, Khaldun (1969), *Prolegomena of Ibn Khaldun* (fragmente), note de Duncan B. Macdonald, Brill, Leiden.

Ibn, Khaldun (ed.) (1988), *Muqaddima* (*Prolegomene*), Dar al-'awda, Beirut.

Ibn, Qutayba (1947), *Introduction au livre de la poésie et des poètes*, texte arabe, trad. și comentarii de Gaudefroy-Demombynes, Les Belles Lettres, Paris.

Ibrahim, Zeinab (2000), „Myths about Arabic Revisited”, *Al-'Arabiyya*, vol. 33.

Ionescu-Ruxăndoiu, Liliana ; Chițoran, D. (1975), *Sociolingvistica. Orientări actuale*, Editura Didactică și Pedagogică, București.

Issawi, Charles (1998), *Cross-Cultural Encounters and Conflicts*, Oxford University Press, Oxford, New York.

Itinéraires de cultures croisées. De Toulouse à Tripoli, (1997), Université de Balamand, Université de Toulouse Le Mirail.

al-Jabri, Mohammed Abed (1996), *Introduction à la critique de la raison arabe*, trad. și prezentare de Ahmed Mahfoud, Marc Geoffroi, La Découverte, Institut du Monde Arabe, Paris.

Jacquart, Danielle (ed.) (1994), *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Brepols, Tournhout, Belgia.

al-Jahiz (1968), *Kitab al-bayan* (*Cartea expresiei clare și a clarificării*), Fawzi 'Atawi (ed.), Al-sharika al-lubnaniyya li-l-kitab, Beyrouth.

al-Jahiz (1976), *Quatre Essais*, trad. de Charles Vial, 2 vol., Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire.

al-Jahiz (1978), *Kitab al-hayawan* („Cartea vietăților”), Fawzi Atawi (ed.), Dar al-shaab, Beyrouth.

al-Jahiz (1985), *Tratat despre zgârciți*, traducere și studiu introductiv de Grete Tartler, Editura Univers, București.

al-Jahiz (1988), *Le cadi et la mouche*, antologie a *Livre des Animaux*, texte alese, traduse și prezentate de Lakdar Souami, Sindbad, Paris.

Joesten, Joachim (1960), *The Rise to Power*, Odham Press, Londra.

al-Jurjani (1961), *Dala'il al'i'jaz* (*Dovezi ale miracolului [coranic]*), Muhammad Abdo, Muhammad Mahmud al-Tarkazi al-Sharkiti, Maktabat al-Qahira, Cairo.

Kallas, Elie (1999), *Qui est arabophone ?*, Istituto di Sociologia Internazionale, Gorizia.

Kanazi, George Z. (1989), *Studies in the* Kitab as-sina'atayni *of Abu Hilal al-Askari*, Brill, Leiden.

Khairallah, As'ad E. (1980), *Love, Madness and Poetry. An interpretation of the Majnun Legend*, Beirut (In Kommission bei Franz Steiner Verlag. Wiesbaden).

Khalifa, Abd el-Karim (1987), *Al-lughatu al-'arabiyya wa al-ta'arib fi al-'asri al-hadith* (*Limba arabă și arabizarea în epoca modernă*), al-Urdun, Amman.

Khateeb, Hussam-el (1977), *Malamih fi al-adab wa al-thaqafa wa al lugha* (*Aspecte ale literaturii, culturii și limbii*), Wizara al-thaqafa wa al-'irshad al-qamiyy, Damasc.

Khateeb, Hussam-el (1987), „Hawla al-'adabi al-'arabi wa imtihan al-'alamiyya" („Despre literatura arabă și examenul universalității"), *Al-Ma'arifa*, nr. 2.

al-Khuskhusi, Ahmad (1992), *Al-humq wa al-junun fi al-turath al-'arabiyy* (*Prostia și nebunia în literatura arabă veche*), Al-hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab, Cairo.

Kienle, Eberhard (1998), „De la langue et EN-DEÇA : Nationalismes et nations flexibles dans le monde arabe", în S. Chaker (ed.), *Langues et pouvoir, de l'Afrique du Nord à l'Extrême Orient*, Edisud, Aix-en-Provence.

Kilpatrick, Hilary (1994), „*Ahbar manzuma :* The Romance of Qais and Lubna in the *Aghani*", în *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Herausgegeben von W. Heinrichs und Gregor Schoeler, Bd. 2, Beirut.

Kilpatrick, Hilary (1999). „Princes, musiciens et musicologues à la cour abbasside", în *Les intellectuels en Orient musulman*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Damasc.

Kilpatrick, Hilary (2006), „From *Literatur* to *Adab* : The Literary Renaissance in Aleppo around 1700", *Journal of Eastern Christian Studies*, 58 (3-4).

Kilpatrick, Hilary (2007), „La production littéraire", în *Histoire de la littérature arabe moderne*, vol. I, *1800-1945*, Sindbad, Paris.

Kopf, L. (1956), „Religious Influences on Medieval Arabic Philology", *Studia Islamica*.

Kouloughli, Djamel-Eddine (1996), „Sur quelques approches de la réalité sociolinguistique arabe", *Langues en Egypte, Egypte/ Monde Arabe*, nr. 27-28, pp. 287-299.

Labib, Tahar (1991), „L'image de l'Occident dans le monde arabe", *Le Monde Arabe dans la Recherche Scientifique*, nr. 10-11.

Lagarde, Michel (1981), *La magie arabe. Dossier pédagogique*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma.

Lanly, André (1970), *Le français d'Afrique du Nord*, Bordas, Paris, Montréal.

Larcher, Pierre (2003), „Diglossie arabisante et *fusha* vs *'ammiyya* arabes : Essai d'une histoire paralèlle", în Sylvain Auroux (ed.), *History of linguistics 1999*, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia.

Laroui, Abdallah (1986), *Islam et modernité*, La Découverte, Paris.

Larzul, Silvette (1996), *Les traductions françaises des „Mille et Une Nuits". Etude des versions de Galland, Trébutien et Mardrus*, precedată de *Traditions, traductions, trahisons* par Claude Brémond, L'Harmattan, Paris.

Laurens, Henri (1993), *L'Orient Arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris.

L'éducation dans le Monde arabe : l'apprentissage de l'authenticité et de la modernité, (2006), ALECSO, Tunis.

Lévi-Strauss, Claude (1967), *Race et histoire*, Gouthier, Paris.

Lewis, Bernard (1982), *Race et couleur en pays d'Islam*, trad. de André Héanu, Françoise Briand, Payot, Paris.

Lewis, Geoffrey (1999), *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Succes*, University Press, Oxford.

Louca, Anouar (1999), „Itinéraires de Mallawi à Paris", *Le Monde Arabe dans la Recherche Scientifique*, nr. 10-11.

Mahfouz, Naguib (1991), *Mahfouz par Mahfouz. Entretiens avec Gamal Ghitani*, trad. de Khaled Osman, Sindbad, Paris.

Mahmud, Ibrahim (1994), *Ta'rib al-ta'lim al-jami'iyy* (*Arabizarea învățământului universitar*), 'Afaq, Amman.

Makdisi, George (1991), *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Variorum, Hampshire.

Makdisi, George (1997), „Inquiry in the origins of Humanism", în Asma Afsaruddin, A.H. Mathias Zahniser (ed.), *Humanism, Culture and language in the Near East, Studies in Honor of Georg Krotkoff*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.

Malti-Douglas, Fedwa (1997), „Playing with the Sacred : Religious Intertext in *Adab* discourse", în Asma Afsaruddin, A.H. Mathias Zahniser (ed.), *Humanism, Culture and language in the Near East, Studies in Honor of Georg Krotkoff*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.

Mantran, Robert (ed.) (1990), *Les grandes dates de l'Islam*, Larousse, Paris.

Marçais, William (1961), *Articles et conférences*, cuvânt înainte de Georges Marçais, Maisonneuve, Paris.

Mardam-Bey, Farouk (2007), „L'état des lieux dans le monde arabe à fin du XVIIIe siècle", în *Histoire de la littérature arabe moderne*, tom I, *1800-1945*, Sindbad, Paris.

Margoliouth, David (1925), „The Origins of the Arabic Poetry", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XC.

Marrou, Henri-Irénée (1983), *Trubadurii*, trad. de Sorina Bercescu, Univers, București.

Matar, Salim (1997), *Al-dhat al-jariha*, Al-mu'assasa al-'arabiyya li-l dirasat wa al-nashri, Beirut.

Meillet, Antoine (1921), *Linguistique historique et linguistique générale*, tom I, H. Champion, Paris.

Mejdell, Gunvor (1996), „Some Sociolinguistic Concepts of Style and Stylistic Variation in Spoken Arabic. With Refernce to Naguib Mahfuz Talking about his Life", în J.R. Smart (ed.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Curzon.

Mejdell, Gunvor (2006), *Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt : Somewhere between Order and Chaos*, Brill, Leiden, Boston.

Méouchy, Nadine (1995), „Les nationalistes arabes de la première génération en Syrie (1918-1928). Une génération méconnue", în Salem Chaker (ed.), *Langue et Pouvoir. De l'Afrique du Nord à l'Extrème Orient*, Edisud, Aix-en-Provence.

Miquel, André (1977), *L'Islam et sa civilisation*, Armand Colin, Paris (trad. rom. de Gloria Dorothea Ceacalopol și Radu Florescu, prefață de Radu Florescu, vol. I-III, Meridiane, București, 1994).

Monroe, James T. (1970), *The Shu'ubiyya in Al-Andalus. The Risala of Ibn Garcia and Five Refutations*, trad., introducere și note de James T. Monroe University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra.

Monroe, James T. (1972), „Oral Composition in Pre-islamic Poetry", *Journal of Arabic Literature*, III.

Muruwwah, Adib (1961) *Al-sahafa al-'arabiyya. Nash'atuha wa tatawwuruha* (*Presa arabă : apariție și dezvoltare*), Beirut.

Mushkilat al-lugha al-'arabiyya fi -l-marhala al-jami'iyya (*Problemele limbii arabe în etapa universitară*), (1992), al-'Ahd, Doha, Qatar.

Nallino, Carlo-Alfonso (1950), *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade : leçons professées en arabe à l'Université du Caire*, trad. de Charles Pellat după versiunea în italiană a Mariei Nallino, G.P. Maisonneuve, Paris.

Nataloni, Chiara (1987), *Per un'analisi del Concetto di popolo nell'Islam. Le Constituzioni dei Paesi Musulmani alla luce della Dichiarazione di Algeri*, Franco Angeli, Milano.

Nicholson, R.A. (1969), *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press (ed. I, 1907), Cambridge.

Nur ad-Din, 'Isam (1995), *Maqalat fi al-lugha* (*Articole despre limbă*), Dar al-thaqafa al-'arabiyya, Beirut.

al-Nuwayri, Muhammad (2003), *Al balagha wa thaqafa al-fuhula* (*Retorica și cultivarea virilității*), Kuliyyat al-adab, Manouba.

Omar, Saleh (1996), „Philosophical Origins of the Arab Ba'th Party : the Work of Zaki al-Arsuzi", *Arab Studies Quarterly*, vol. 18, 2.

Ortega y Gasset, José (1991) *Studii despre iubire*, trad. de Sorin Mărculescu, Humanitas, București.

Oursan, Ali Okla (1992), *Al-Thaqafa wa qadaya al-nashri wa al-tawzi'i fi al-watani al-'arabiyy* (*Cultura și problemele publicării și difuzării în lumea arabă*), ALECSO, Tunis.

Owen, Roger (1992), *State, Power and Politics in the Making of Modern Middle East*, Routledge, Londra.

Pavel, Sylvia (1974), „La proliferation narrative dans les *Mille et une nuits*", *The Canadian Journal of Research in Semiotics*, II, nr. 4.

Payne, R.M. (ed.) (1983), *Language in Tunisia*, The Bourguiba Institute of Modern Languages, Tunis.

Payne, Robert (1987), *The History of Islam. Renewed by Sheila Lalwani Payne*, Dorset Press, New York.

Polk, William, R. (1980) *The Arab World*, Harvard University Press, Cambridge Mass., Londra.

Prémare, Alfred-Louis de (2002), *Les fondations de l'Islam : Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris (trad. rom., *Originile Islamului. Între scriitură și istorie*, trad. M. Anghelescu, Cartier, Chișinău, 2004).

Puerta Vilchez, José Miguel (1997), *Historia del pensamiento estético árabe*, Akal, Madrid.

al-Qabbaj, Muhammad Mustafa (2002), „Ethique du dialogue avec l'Autre dans la pensée arabo-islamique", în *Du dialogue euro-arabe. Exigences et perspectives*, ALECSO, Tunis.

al-Qabbaj, Muhammad Mustafa (2002), *Al-tarbiyya wa al-thaqafa fi zamani al-'awlama* (*Educația și învățământul în epoca mondializării*), Casablanca.

Qasim, 'Awn Sharif (1983), „Al-lugha al-'arabiyya bayna al-fasiha wa al-'ammiyya" („Limba arabă între literar și dialectal"), *Al-Majalla al-'arabiyya li al-dirasat al-lughawiyya*, t. II, nr. 1.

Ramadan, Said (2001), *L'Islam et le nationalisme*, Centre Islamique, Geneva (ediție revăzută și corectată a lucrării apărute în 1962).

al-Razi, Fakhr al-Din (1985), *Nihaya al-'ijaz fi diraya al-'i'jaz* (*Pe scurt, despre al-i'jaz*), Bakri Shaykh Amin (ed.), Dar al-'ilm li al-malayin, Beirut.

Redjala, Mbarek (1973), „Remarques sur les problèmes linguistiques en Algérie", comunicare, 27 mai 1970, GLECS XIX, 1969--1970, Geuthner, Paris.

Retsö, Jan (2003), „Arab", în *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. I, Brill, Leiden, Boston.

Ricœur, Paul (1986), „Rhétorique-Poétique-Herméneutique", în *De la métaphysique à la rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

Rodinson, Maxime (1966), *Islam et capitalisme*, Seuil, Paris.

Samir, Samir Khalil (1997), „Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire", în Andrea Pacini (coord.), *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir* (*Proche-Orient Chrétien*, XLVII).

al-Samirra'i, Ibrahim (1992), „Du'f al-talib al-jami'iyy fi al-lugha al-'arabiyya" („Nivelul slab de pregătire a studenților la limba arabă"), în *Mushkilat al-lugha al-'arabiyya fi al-marhala al-jami'iyya* (*Problemele limbii arabe în etapa universitară*). f. ed.

al-Sayyd, Mahmud (2004), „Al-lugha al-'arabiyya al-fasiha wa dawruha fi da'm al-huwiyya al-qawmiyya" („Limba arabă literară și rolul ei în consolidarea identității naționale"), în *Dawr al-thaqafa al-'arabiyya fi al-hifaz 'ala al-huwiyya : al Filastin numuzaj* (*Rolul culturii arabe în păstrarea identității : exemplul palestinian*), Conferința Miniștrilor Culturii din Țările Arabe, ALECSO, Sanaa.

Schacht, Joseph ; Bosworth, C.E. (ed.) (1979), *The Legacy of Islam*, ed. a II-a, Oxford University Press, Oxford, New York.

Schimmel, Annemarie (1984), *Calligraphy and islamic culture*, New York University Press, New York.

Schoeler, Gregor (1991), „The Origin of the Poetic Forms of the Troubadours : the Liturgical and Arabic Theories", în F. Corriente, A. Sáenz-Badillas (ed.), *Poesia estrofica*, Madrid.

Schoeler, Gregor (2002), *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, PUF, Paris.

Seyyed, Hossein Nasr (1968), *Science and Civilization in Islam*, prefață de Giorgio de Santillana, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Seyyed, Hossein Nasr (1993), *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, trad. de Gisèle Kondracki și Christian Pourquier, L'Age d'Homme, Lausanne.

Solh, Raghib-el (2001), *Lebanon and Arabism : National Identity and State Formation*, Tauris Publishers, Londra, New York.

Sourdel, D. ; Sourdel, J. (1968), *La civilisation de l'Islam classique*, Paris (trad. de Eugen Filotti, prefață de Aurel Decei, Meridiane, București, 1975).

Speight, Marston (2007), „Témoignage des sources musulmanes sur la présence chrétienne au Maghreb de 26/ 747 à 184/ 800", *IBLA*, 2.

Stétié, Salah (1972), *Les porteurs de feu et autres essais*, Gallimard, Paris.

Stetkevich, Jaroslav (1969), „Some observations on Arabic Poetry", în *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 26, nr. 1.

Suleiman, Yasir (1994), „Nationalism and the Arabic language : A Historical overview", *Arabic Sociolinguistics : Issues and Perspectives*, Rowe, Richmond.

Suleiman, Yasir (2003), *The Arabic Language and National identity*, Georgetown University Press, Washington.

Suleiman, Yasir (2004), *A War of words. Language and Conflict in the Middle East*, University Press, Cambridge.

Tadié, Arlette (1990), „Naissance du théâtre en Egypte", *Cahiers d'études arabes*, 4 (1990), INALCO, Paris.

Tahtawi (ed.) (1988), *L'or de Paris. Relation de voyage 1826-1831*, traducere și prezentare de Anouar Louca, Sindbad, Paris.

Tartler, Grete (2002), *Înțelepciunea arabă (sec.V-XIV)*, ed. a II-a revăzută, Polirom, Iași.

Tartler, Grete ; Dobrișan, N. (1982), *Antologie de poezie arabă. Perioada clasică*, vol. I-II, Minerva, București.

al-Tawhidi, Abu Hayyan (ed.) (1953), *Kitab al-'imta' wa al-mu'anasa* (*Cartea delectării și a convivialității*), Ahmad Amin și Ahmad al-Zayn (ed.).

al-Tha'alibi, Abu Mansur (f.a.), *Fiqh al-lugha* (*Teoria limbii*), Dar al-Ma'arif, Cairo.

Thoraval, Yves (1997), *Dicționar de civilizație musulmană*, traducere, adaptare și completări de Nadia Anghelescu, Editura Univers Enciclopedic, București.

Tibbi, Bassam (1981), *Arab nationalism. A Critical Inquiry*, ed. și trad. de Marion Farouk-Sluglett și Peter Sluglett, Macmillan, Londra.

Tibbi, Bassam (1991), *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, trad. de Clare Krojzl, Boulder, Vestview Press, Oxford, San Francisco.

Tomiche, Nada (1968), „La situation linguistique en Egypte”, în André Martinet (coord.), *Le Langage*, Encyclopédie de la Pleïade, Paris.

Umlil, Ali (1996), *Al-sulta al-thaqafiyya wa al-sulta al-siyâsiyya* (*Autoritatea culturală şi autoritatea politică*), Beirut.

Urzică, Gabriel (1913), „Redeşteptarea naţională a arabilor. Repercusiunea războiului balcanic. Visul arabilor”, în *Viitorul*, nr. 1853, 6 aprilie, p. 1.

Valter, Stéphane (2002), „Discours historique et identités contradictoires : arabité et islam”, în *La construction nationale syrienne*, CNRS, Paris.

Versteegh, Kees (1997), *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Vial, Charles (1979), *Le personnage de la femme dans le roman et la nouvelle en Egypte de 1914 a 1960*, L'Institut Français de Damas, Damasc.

Weiss, Bernard (1974), „Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, ZDMG, Band 124.

Wiet, Gaston (1966), *Introduction à la littérature arabe*, UNESCO, Paris.

Zaborsky, Andrzej (1996), „Ethnos, Language Communities and Language Shift : some Problems and Examples in Case of Afroasiatic Languages”, în *Ethnicity and Language Community : an Interdisciplinay and Methological Comparison*, Atti del Convegno Internazionale, Udine, 5-6 decembrie.

Zakaria, Michel (1992), „Efficacité du bilinguisme”, în *La langue de l'enseignement au Liban*, Actes du Colloque de l'Université de Balamand, 30 aprilie – 3 mai 1992.

Zaydan, Jurji (1982), *Al-falsafa al-lughawiyya wa al-lugha al-'arabiyya* (*Filosofia limbii şi limba arabă*), Murad Kamil (ed.), Dar al-hadatha, Beirut.

Zaytuni, Latif (1994), *Harakatu al-tarjama fi 'asri al-nahda* (*Mi°carea de traducere în epoca Rena°terii*), Dar al-Nahar, Beirut.

Cuprins

PLURAL M

au apărut :

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvârșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile Confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediția a II-a)
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renașterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*
41. * * * – *Anticristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvârșit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*

45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfântul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gândirii chineze*
64. Artemidor Daldianul – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*
69. Matei Călinescu – *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*
70. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. I – *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*)
72. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. II – *Transformări ale societăţii. Schiţa unei teorii a civilizării*)
73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*
74. Augustin – *Prima cateheză. Iniţiere în viaţa creştină*
75. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului al XIX-lea*
77. Georges Dumézil – *Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane*
78. Cristian Bădiliţă – *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii*
79. Grete Tartler – *Înţelepciunea arabă (secolele V-XIV)*
80. * * * – *Originile creştinismului*
81. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a III-a)
82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înţelegem Biblia*
83. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. IV)
84. Dominique Camus – *Puteri şi practici vrăjitoreşti. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*
85. Meister Eckhart – *Cetăţuia din suflet. Predici germane*
86. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. II)
87. Augustin – *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*

88. Daniel Dubuisson – *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*
89. Marie Capdecomme – *Viața morților. Despre fantomele de ieri și de azi*
90. Vladimir Petercă – *Mesianismul în Biblie*
91. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
92. Iamblichos – *Misteriile egiptenilor*
93. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală* (ediția a II-a)
94. Erving Goffman – *Aziluri. Eseuri despre situația socială a pacienților psihiatrici și a altor categorii de persoane instituționalizate*
95. Michel Foucault – *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*
96. Moshe Idel – *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*
97. Alexandru Zub – *Istorie și finalitate. În căutarea identității* (ediția a II-a)
98. Adriana Babeți – *Dandysmul. O istorie*
99. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. V)
100. Andrei Oișteanu – *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*
101. Xun Zi – *Calea guvernării ideale*
102. Johann Martin Honigberger – *Treizeci și cinci de ani în Orient*
103. Adrian Marino – *Prezențe românești și realități europene. Jurnal intelectual* (ediția a II-a, cu un post-scriptum al autorului)
104. Seneca – *Dialoguri (I)*
105. Jean Delumeau – *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. I)
106. Plutarh – *Despre oracolele delfice*
107. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc*
108. Seneca – *Dialoguri (II)*
109. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucția unei revoluții*
110. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. VI)
111. * * * – *Întotdeauna Orientul : corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*
112. Monica Broșteanu – *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*
113. Ruxandra Cesereanu – *Gulagul în conștiința românească. Memorialistica și literatura închisorilor și lagărelor comuniste*
114. Gail Kligman – *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania* (ediția a II-a)
115. Anca Manolescu – *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*
116. Jean Delumeau – *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. II)
117. Seneca – *Despre binefaceri. Despre îngăduință (De beneficiis. De clementia)*
118. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. II)
119. Mircea Mihăieș – *Cărțile crude*
120. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă* (ediția a V-a)
121. Valeriu Gherghel – *Porunca lui rabbi Akiba. Ceremonia lecturii de la sfântul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri și autofricțiuni exegetice*
122. Alexandru Zub – *Clio sub semnul interogației. Idei, sugestii, figuri*
123. Cristian Bădiliță – *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*
124. Vintilă Mihăilescu – *Socio-hai-hui prin Arhipelagul România*
125. Jean Delumeau – *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*
126. Corin Braga – *De la arhetip la anarhetip*
127. Salman Rushdie – *Dincolo de limite*

128. Ruxandra Cesereanu (coord.) – *Comunism şi represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid naţional*
129. Pier Paolo Pasolini – *Scrieri corsare*
130. Mihai Valentin Vladimirescu – *O istorie a Bibliei ebraice*
131. José Antonio Marina – *Inteligenţa eşuată. Teoria şi practica prostiei*
132. Mihai Dinu Gheorghiu – *Intelectualii în câmpul puterii. Morfologii şi traiectorii sociale*
133. Michael Johnston – *Corupţia şi formele sale. Bogăţie, putere şi democraţie*
134. Mihail Neamţu – *Gramatica Ortodoxiei. Tradiţia* după *modernitate*
135. Gilles Lipovetsky – *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societăţii de hiperconsum*
136. Barnaby Rogerson – *Moştenitorii Profetului Mahomed. Cauzele schismei dintre şiiţi şi sunniţi*
137. Jacques Attali – *Scurtă istorie a viitorului*
138. Corin Braga (coord.) – *Concepte şi metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma*
139. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. I)
140. *** – *Evanghelii apocrife* (ediţia a IV-a)
141. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. II)
142. Mihail Neamţu – *Bufniţa din dărâmături. Insomnii teologice în România postcomunistă*
143. Cristian Bădiliţă – *Glafire. Nouă studii biblice şi patristice*
144. Saul Bellow – *Până la Ierusalim şi înapoi*
145. Fernando Savater – *Viaţa eternă*
146. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy – *Ecranul global. Cultură, mass-media şi cinema în epoca hipermodernă*
147. Salman Rushdie – *Patrii imaginare*
148. Paul Cernat, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. III)
149. Philippe Braud – *Mic tratat de emoţii, sentimente şi pasiuni politice*
150. Andrei Codrescu – *Noi n-avem bun-gust, noi suntem artişti*
151. A.C. Grayling – *Alegerea lui Hercule. Plăcerea şi datoria în secolul XXI*
152. Nadia Anghelescu – *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură*

în pregătire:

Umberto Eco – *De la arbore la labirint. Studii despre istoria semnului şi a interpretării*

www.polirom.ro

Redactor: Gabriel Cheșcu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Alexandru Popovici

Bun de tipar: martie 2009. Apărut: 2009
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. BOX 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com